ARGUMENTASI FIKIH UNTUK MINORITAS MUSLIM

PROF. DR. M. NOOR HARISUDIN, M.FIL.I.

ARGUMENTASI FIKIH UNTUK MINORITAS MUSLIM

Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I

Kupersembahkan Buku Ini:
Untuk Istri
dan Anak-anakku

ARGUMENTASI
FIKIH UNTUK MINORITAS
MUSLIM

Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I

Pena Salsabila

ARGUMENTASI FIQH UNTUK MINORITAS MUSLIM @ 2020

Diterbitkan dalam Bahasa Indonesia
Oleh Penerbit Buku Pustaka Radja, Januari 2020
Kantor :Jl.Tales II No. 1 Surabaya
Tlp. 031-72001887. 081249995403

ANGGOTA IKAPI
No. 137/JTI/2011

Penulis : Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I
Edtor : Dr. KH. Ahmad Imam Mawardi, MA

Layout dan desain sampul :salsabila *creative*

Diterbitkan atas kerja sama
World Moslem Studies Center (Womester)
dan Penerbit buku **Pustaka Radja Surabaya**.

ISBN : **978-602-1262-79-5**
x+ 118 ; 14,5 cm x 21 cm

Pengantar

Buku berjudul **"Argumentasi Fiqh untuk Minoritas Muslim**" adalah hasil karya penulis setelah berjumpa dengan komunitas muslim di beberapa negara. Diantaranya Muslim Taiwan. Penulis berkesempatan tinggal di negeri Formosa itu lima belas hari, 23 Desember 219 sd 7 Januari 2018. Pertemanan yang akrab dengan teman-teman PCI NU Taiwan akhirnya menghasilkan karya penting yang hemat saya akan dibutuhkan oleh muslim Minoritas di berbagai negara.

Demikian juga, hasil riset penulis ketika melakukan pengabdian masyarakat di Australia: Adelaide, Sydney, Canberra dan Melbourne pada tanggal 6-20 Agustus 2019. Ada banyak hal menarik yang penu;is temukan ketika berada di negeri Kanguru dengan segala seluk-beluknya. Penulis belajar memahami dengan sebenarnya problematika minoritas muslim di beberapa negara, terutama Australia dan Taiwan.

Demikian juga, diskusi yang gayeng dengan para alumni luar negeri Barat memantabkan tekad penulis untuk menyusun buku *Argumenatsi Fikih untuk Minoritas Muslim.* Bahwa sebuah fikih lahir dan tumbuh untuk memberikan solusi pada umat, bukan malah menyulitkan umat sebagaimana watak fikih itu sendiri.

Berbeda dengan beberapa buku tentang Fiqh Minoritas, buku ini akan lebih banyak membahas praktik

fiqh minoritas di beberapa belahan dunia. Sengaja demikian agar buku ini lebih fungsional dan mendapat banyak kegunaan dalam kehidupan. Meskipun penulis tetap saja menyajikan berbagai teori yang digunakan untuk memotret Fiqh Minoritas tersebut.

Penulis menggunakan metode yang berbeda dengan para penulis yang lain, yaitu menggabungkan berbagai metode mulai pendapat ulama, al-Qur'an dan al-Hadits, berikut ijma' dan qiyas dan penggunaan metode *maqashidi* yang berpondasikan pada maslahah serta metode urfi yang mengedepankan kearifan lokal. Dua metode ini, dalam hemat penulis sangat urgen untuk mengetahui keadaan negara minoritas muslim yang satu dengan lainnya memiliki kekhasan.

Selain itu, penulis juga menggunakan pendekatan teori hajat dan dlarurat serta rukhsah dan azimah yang menjadi pilar keberlakukan hukum sesuai kaidah *al-hukmu yaduru ma'a illatihi wujudan waadaman.* Hukum berputar sesuai ada tidaknya illat.

Pada sisi lain, Fiqh al-Qalliyat memiliki dampak mudahnya seorang muslim melakukan adaptasi dengan negara dimana mereka tinggal. Bagaimana pun juga, sebuah negara memiliki nilai-nilai yang harus dijaga misalnya Australian Values yang menjadi pijakan warga negaranya.

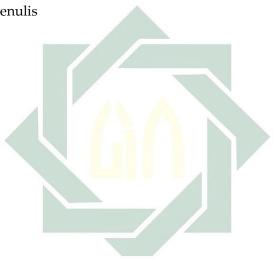
Terima kasih pada maha guru kami, KH. Abd Muchith Muzadi (Jember), KH. Maimun Zubair (Sarang Rembang), KH. Afifudin Muhajir (Situbondo), KH. Muhyidin Abdus Shomad (Jember) dan Prof Dr. KH. Syeikhul Hadi Permono SH, MA (Surabaya), yang telah memberikan banyak ilmu pada penulis.

Tak lupa pada guru dan kolega yang terus memotivasi kami: Prof. KH. M. Maksum (Waketum PBNU), Prof. Nadirsyah Husein (Melbourne), Prof KH. Abdul Halim Subahar, MA, Prof Dr. H. Babun Suharto (Rektor IAIN Jember), Ph.D, Gus Nilzam (Pondok Krapyak Yogyakarta), Prof. Mujib (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Dr. KH. Ahmad Imam Mawardi (Surabaya), Dr. KH. Rumadi, MA (Lakpesdam PBNU), Dr. KH. A. Muhyidin Khotib, MA (Ketua Umum PP Kamaly), Dr. KH. Abd. Moqsith Ghazali, MA (LBM PBNU), dan sebagainya.

Terutama pada istri penulis, Robiatul Adawiyah dan anak-anak kami: Syafiq, Iklil, Ibris, Hida dan Eidward. Terima kasih tak terhingga atas pengertiannya sehingga abah bisa menulis dengan cepat.

Akhirnya, selamat membaca !

Jember, 1 Januari 2020

Daftar Isi

BAGIAN SATU

MENGAPA PENTING FIQH UNTUK MINORITAS MUSLIM

Dewasa ini, hampir sepertiga dari total 1,8 milliar kaum Muslim di dunia hidup di negara-negara non-Muslim.[1] Sebut misalnya Amerika, Eropa, Australia, dan sebagainya. Dalam sebuah laporan yang dirilis oleh Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life pada Januari 2011 disebutkan bahwa persebaran kaum muslim hampir 62,1 % di asia Pasifik, 19,9 di Timur Tengah dan Afrika Utara, 15 % di Afrika Sub-Sahara, 2,7 % di eropa dan 0,3 persen di Amerika. [2]

Tentu, hal yang demikian ini menjadikan problem tersendiri bagi umat Islam karena tinggal pada sebuah negara yang 'tidak ideal' dalam pandangan seorang muslim.

Sejumlah problem pun mengemuka, sebagai dampak langsung hidup berdomisili di negara yang cenderung 'tidak peduli' dengan kepentingan besar umat Islam. Masjid yang minim, makanan yang tidak terjamin halalnya, sulitnya beribadah, tidak adanya regulasi nikah dengan

---

[1] Data di tahun 2015 menunjukkan bahwa 7,3 Milyar penduduk dunia, ada sekitar sepertiganya memeluk Kristen (31 persen), sementara muslim menduduki peringkat kedua dengan 1,8 milyar atau 24 persen dari penduduk dunia. Lihat,www.bbc.com, diakses 1 Januari 2020.

[2] Lihat, Bahrul Hayat, Kontribusi Islam Terhadap Masa Depan Peradaban di Asia Tenggara, MIQOT, Vol. XXXVI No. 1 Januari-Juni 2012, 193; Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *The Future of the Global Muslim Population Projections for 2010-2030*, January 27, 2011.

non-muslim dan sebagainya adalah tantangan bagi umat Islam di negara tersebut. [3]

Kondisi inilah yang menjadikan para juris Islam di masa kontemporer merasa penting untuk merancang fiqh yang berbeda dengan fiqh pada umumnya. Dalam konteks ini, para juris Islam sering menyebutkan dengan sebutan *Fiqh al-'Aqalliyat* (Fiqh Minoritas). Fiqh ini adalah bagian dari Fiqh pada umumnya, hanya berbeda dalam kaitan dengan *locus* dimana tempat implementasi fiqh tersebut dipraksiskan dalam kehidupan.

Hal inilah yang ditegaskan oleh Alwani, penemu Fiqh al-Aqalliyat:

> "In Nazarat Ta'asisiyya, al-Alwani describes the new, special circumstances of the large Muslim immigrant communities in many non-Muslim countries that justify the creation of a special system of jurisprudence. The need for such a special system arises from various dilemmas facing Muslims abroad that do not confront their co-religionists who live in Muslim countries. On a superficial level, there are problems concerning permitted food (halal) and eating

[3] Pengalaman penulis di Taiwan menunjukkan betapa pentingnya Fikih Minoritas bagi warga Indonesia yang beragama Islam di sana. Penulis ada di Taiwan mulai 26 Desember 2017 sampai dengan 7 Januari 2018. Demikian juga pengalaman di Australia sejak 6 Agustus hingga 20 Agustus 2019 menjadikan penulis banyak tahu tentang kesulitan muslim di negara minoritas. Lihat, M. Noor Hariudin, *Tantangan Dakwah NU di Taiwan*, (Surabaya: Pustaka Radja, 2019), xv-xviii. Juga, M. Noor Harisudin, *Islam di Australia*, (Surabaya: Pena Salsabila, 2019), v-vii.

> with non-Muslims, the dates of holidays (the position of the moon), and marriage to non-Muslim women. And on a deeper level, Muslims must deal with such questions as Islamic identity, the message of the Muslim in his new place of residence, his link to the Muslim Umma ("nation" founded by the Prophet in Medina) and the future of Islam beyond its current borders.[4]

Dalam terma fikih, kita mengenal istilah Darul Islam dan Darul Harbi. Darul Islam adalah daerah atau wilayah yang menjamin (minimal) kebebasan beragama bagi umat Islam.[5] Ini adalah ukuran minimal tentang Darul Islam. Sementara, Darul Harbi adalah daerah orang-orang kafir yang memusuhi Islam. Lebih lanjut tentang Darul Islam dan Darul Harbi dibahas di bab tiga nanti. Dalam ruang inilah, Fiqh al-Aqalliyat lahir dan muncul. Abdul Qadir Audah dalam *Tasyri' al-Jina'i*,[6] mengatakan:

---

[4] Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities, Washington*, Hudson Institute, Series No 1, Paper No 2, October 2006, 3.

[5] Saya setuju dengan pendapat KH. Afifudin Muhajir yang mengatakan bahwa negara liberalpun disebut Darul Islam jika umat Islam dapat melaksanakan ajaran syariatnya dengan baik. Pendapat ini penulis sampaikan baik di Taiwan maupun Australia.

[6] Abdul Qodir Audah, ***Al-Tasyri' Al-Jina'iy Fi Al-Islam***, Juz. 1 hal. 304 dalam maktabah syamilah

دار الإسلام: تشمل دار الإسلام البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام، أو يستطيع سكانها المسلمون أن يظهروا فيها أحكام الإسلام، فيدخل في دار الإسلام كل بلد سكانه كلهم أو أغلبهم مسلمون، وكل بلد يتسلط عليه المسلمون ويحكمونه ولو كانت غالبية السكان من غير المسلمين، ويدخل في دار الإسلام كل بلد يحكمه ويتسلط عليه غير المسلمين ما دام فيه سكان مسلمون يظهرون أحكام الإسلام، أو لا يوجد لديهم ما يمنعهم من إظهار أحكام الإسلام

> "Darul Islam mencakup negara yang hukum Islamnya tampak dipraktekkan atau penduduk Islam dapat melaksanakan hukum Islam dengan terang. Oleh karena itu, masuk dalam definisi Darul Islam, setiap negara yang semua penduduk atau mayoritas Islam; juga negara yang dikuasai muslim dan menggunakan hukum Islam meski penduduk mayoritas bukan Islam. Demikian juga, definisi itu mencakup negara yang dkuasai non mulsim namun penduduknya dapat menjalankan hukum Islam dengan terang benderang atau tidak ada hambatan untuk mempraktekkan hukum Islam secara terang benderang".

Dalam pandangan Abdul Qadir Audah, Darul Islam adalah negara yang dengan tegas mengeksplisitkan hukum

Islam atau negara dimana penduduknya dapat melaksanakan hukum Islam, baik penduduk muslimnya mayoritas atau bukan (alias minoritas). Meski tidak ada "pemerintah Islam", jika tidak ada kebijakan yang jelas melarang pelaksanaan hukum Islam, maka demikian ini tetap dikatakan sebagai Darul Islam.

Sementara, Darul Harbi adalah seperti yang dikatakan Abdul Kadir Audah[7]:

دار الحرب: وتشمل دار الحرب كل البلاد غير الإسلامية التي لا تدخل تحت سلطة المسلمين، أو لا تظهر فيها أحكام الإسلام، سواء كانت هذه البلاد تحكمها دولة واحدة أو تحكمها دول متعددة، ويستوي أن يكون بين سكانها المقيمين بها إقامة Sدائمة مسلمين أو لا يكون، ما دام المسلمون عاجزين عن إظهار أحكام الإسلام.

"Darul Harbi mencakup semua negara yang tidak berada di bawah kekuasaan Islam atau hukum tidak dipraktekkan secara terang benderang, baik itu satu negara atau ban yak negara, baik penduduk mukim nya muslim atau bukan muslim, selama orang-orang

[7] Abdul Qodir Audah, *Al-Tasyri' Al-Jina'iy Fi Al-Islam*, 304.

Islam tidak mampu mempraktekkan hukum Islam secara terang benderang".

Catatan menarik dari Abdul Qadir Audah adalah definisi Darul Harbi dengan negara yang tidak berada dalam pemerintahan Islam atau tidak berada dalam negara yang tidak tampak pelaksanaan hukum Islam., baik dalam satu daulah atau lebih, dan baik penduduk mukimnya muslim atau non-muslim selalam orang-orang Islam lemah dalam memperlihatkan hukum Islam dalam kehidupan publik.

Definisi Abdul Qadir Audah jelas dapat memasukkan kategori *nation-state* yang berkembang sejak abad ke-15 tanpa harus merubahnya misalnya menjadi Darul Ahdi was Syahadah[8] ataupun Darul Mitsaq[9]. Pembahasan lebih lanjut dan detaik tentang perdebatan Darul Islam dan Darul Harbi pada bab berikutnya.

Dalam konteks dan dinamika perdebatan Darul Islam dan Darul Harbi inilah utamanya diduga *Fiqh al-Aqalliyat* lahir. Istilah *Fiqh Al-'Aqalliyat* sendiri sebenarnya sudah muncul pada abad ke-14 H, tetapi baru dikukuhkan pada awal abad ke 15 H seiring dengan berdirinya organisasi-

---

[8] Lihat Putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah tentang NKRI sebagai "Darul Ahdi was Syahadah" yang artinya negara perjanjian dan persaksian. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah*, (Yogyakarta: Gramasurya, 2015), 12

[9] Istilah Darul Mitsaq disampaikan pertama kali oleh Prof. Dr. KH Ma'ruf Amin, Rois 'Am PBNU yang sekarang menjadi Wakil Presiden RI 2019-2024. Darul Mitsaq berarti negara atas dasar kesepakatan bersama.

organisasi dan yayasan-yayasan Islam yang memiliki *concern* besar terhadap problem-problem masyarakat Muslim di Eropa. Misalnya European Institute of Human Sciences (Perancis), Islamrat (Jerman), The European Council for Fatwa and Research (EFCR) dan Fiqh Council of North America (FCNA di Amerika). [10]

Di antara tokoh penggagas fiqh ini adalah Thaha Jabir al-Awan dan Yusuf al-Qardawi. Pada tahap selanjutya, muncul tokoh lain seperti Bin Bayah yang terus memperkuat *Fiqh al-Aqalliyat* ini. Meskipun penentang Fiqh al-Aqalliyat juga banyak. Misalnya Said Ramadlan al-Buti, ulama kenamaan asal Syria yang memandang Fiqh al-Aqalliyat hanya memecah belas agama Islam saja. Penggunaan maslahah dalam Fiqh al-Aqalliyat juga diterkesan dicocok-cocokkan. Sementara, tokoh Hizbut Tahrir Asif. K. Khan di London juga menentang keras Fikih al-Aqalliyat karena mengkhianati sakralitas Islam dengan menghalalkan atas nama hajat dan dlarurat. [11]

Walhasil, formulasi Fiqh *al-Aqalliyyat*, dalam hemat saya, bukan lahir sebagai bentuk mengikuti kecenderungan hawa nafsu belaka, tetapi bahwa Fiqh al-Aqalliyyat benar-benar timbul dari keterpanggilan banyak untuk memberikan solusi terhadap masyarakat Muslim yang hidup di negara-negara berpenduduk mayoritas non-Muslim, khususnya di negara-negara Barat.

---

[10] Syaifudin Zuhri, *Meneropong Dunia Muslim di Barat Melalui Fikih Minoritas*, Jurnal al-Manahij Purwokerto, Vol. VII No. 2 Tahun 2013, hal 228.

[11] Ibid, 229.

Bagaimanapun juga, kehidupan di Negara non-Muslim telah menjadikan seseorang Muslim yang religius harus *vis a vis* dengan keadaan kontradiktif yang dialaminya. Kontradiksi antara tetap berpegang teguh dengan keislamannya pada satu sisi, namun pada sisi lain harus berhadapan dengan realitas non-muslim yang tidak ideal setidaknya dalam pandangan keghaliban seorang muslim. Demikian ini membutuhkan solusi bagi orang-orang muslim di luar negara Islam.

Dalam hemat penulis, dasar-dasar Fiqh al-Aqalliyat merujuk pada periode Nabi semasa di Mekah. Periode Mekah awal adalah periode minoritas muslim, berbeda dengan Negara Madinah yang mayoritas muslim. Namun banyak problem Fiqh al-Aqalliyat yang sangat kompleks dan jika dilihat dalam perspektif Ushul Fikih, termasuk dalam kategori *ma la nassha fihi* yang masuk dalam wilayah garapan ijtihad.[12] Dalam konteks ini, fiqh al-Aqalliyat harus dibaca dalam perspektif bayani, qiyasi dan maqashidi.

Fiqh al-Aktsariyat vs Fiqh Aqalliyat

Terma *aqalliyyat* secara etimologi berarti paling sedikit atau minoritas. Secara istilah *aqalliyyat* berarti kelompok manusia yang hidup di tengah-tengah kelompok lain yang berbeda dan lebih sedikit jumlahnya. Jika kata *aqalliyyat* dikaitkan dengan agama Islam, maka *aqalliyyat al-Muslimin* berarti kelompok masyarakat Muslim yang hidup di antara kelompok yang lebih besar jumlahnya yang beragama

[12] Tentang ijtihad, silahkan baca; M. Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqh I*, (Jember: STAIN Press, 2014), 131-150.

selain Islam. Dengan demikian, kata *aqalliyat* dimaksud dikaitkan dengan *aqaliyyatul muslimin fi ghairi biladil Islam.*

Al-Aktsariyat adalah lawan kata *al-Aqalliyat*. Al-Aktsariyat berarti mayoritas. Imam Mawardi menyebutnya dengan *fiqh aghalabiyat*.[13] Fikih al-Aktsayirat tidak digunakan karena fikih pada umumnya dipahami selalu dalam keadaan mayoritas. Artinya, demikian ini dalam keadaan yang normal (*ikhtiyari*). Dengan demikian, fikih al-Aqaliyat adalah fikih yang dipraktekkan dalam keadaan tidak *ikhtiyari* sehingga berlaku *rukhsah* pada bab-bab tertentu, sesuai dengan keadaan di lapangan.

Seperti disebutkan dalam literatur Ushul Fikih, bahwa ada terma hukum *azimah* dan *rukhsah*. Wahab Khalaf mendefiniskan rukhsah dengan:

الرخصة هي ما شرعه الله من الأحكام تخفيفا على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف، أو هي ما شرع لعذر شاق في حالات خاصة ، أو هي استباحة المحظور بدليل مع قيام دليل الحظر.

"Hukum keringanan yang disyariatkan Allah atas mukallaf dalam keadaan yang menghendaki

[13] Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Mayoritas versus Fikih Minoritas, Melacak Akar Konflik atas nama Syariat*, Justicia Islamica, Vol. 9 No. 2 Tahun 2012, IAIN Ponorogo.

keringanan tersebut; hukum yang disyariatkan karena udzur kesulitan dalam keadaan yang khasah atau membolehkan yang dilarang dengan dalil larangan." [14]

Sementara, Wahab Khalaf menyebut azimah sebagai kebalikan hukum rukhsah:

وأما العزيمة فهي ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف.

"Hukum asal yang bersifat umum tidak dalam keadaan tertentu, juga bukan hukum hanya berlaku pada seorang mukalaf dan tidak pada mukalaf yang lain". [15]

Para Ushuli yang lain mengatakan bahwa hukum 'Azimah adalah hukum-hukum yang disyariatkan Allah kepada seluruh hamba-Nya sejak semula. Artinya, belum ada hukum sebelum hukum itu disyariatkan Allah, sehingga sejak disyariatkannya seluruh mukallaf wajib mengikutinya.

Para Ushuli dari kalangan Syafi'iyyah mengatakan bahwa 'azimah itu adalah hukum yang ditetapkan tidak berbeda dengan dalil yang ditetapkan karena ada udzur syar'i. Misalnya, jumlah rakaat shalat dzuhur yang empat

---

[14] Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Mesir: al-Haramain, 2004 M/1425 H), 121.

[15] Ibid.

rakaat. Jumlah raka'at ini ditetapkan Allah sejak semula, sebelumnya tidak ada hukum lain yang menetapkan jumlah rakaat shalat dzuhur. Hukum tentang rakaat shalat dzuhur adalah empat rakaat disebut dengan 'azimah.

Apabila ada dalil lain yang menunjukkan bahwa orang-orang tertentu boleh mengerjakan shalat dzuhur dua rakaat, seperti orang musafir, maka hukum itu disebut rukhsah. Kebolehan melakukan sholat dluhur dua rakaat karena udzur Syar'i (musafir) adalah rukhsah. Dengan demikian, para ahli Ushul Fiqih ,mendefinisikan rukhsah dengan "hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil vang ada karena ada uzur syar'i".

Pada konteks ini, maka sesungguhnya fikih minoritas merupakan ruang lingkup yang secara umum berkaitan dengan hukum-hukum rukhsah. Namun perlu dicatat, bahwa rukhsah tidak berlaku selamanya. Ketika seorang mahasiswa Indonesia pulang kampung ke negerinya, pastilah ia akan menjalankan fikih yang mayoritas tadi. *Walhasil,* di negara seperti Indonesia dan Malaysia misalnya, tidak berlaku Fiqh al-Aqalliyat.

Dalam teori-teori Ushul Fiqh, dijelaskan bahwa pada ghalibnya, rukhsah itu diperbolehkan karena ada keadaan hajat dan dlarurat.[16] Dlarurat adalah keadaan gawat yang jika tidak dilakukan akan berakibat meninggal dunia. Sementara, hajat adalah sesuatu yang tidak dilakukan akan menyebabkan masyaqat dan kesulitan. Dua keadaan yang saya sebut ini yang membolehkan adanya rukhsah. Dengan

[16] Penjelasan tentang teori *dlraruriyat, hajiyat dan tahsiniyat* akan dibahas pada bab selanjutnya.

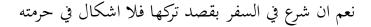
demikian, tidak serta merta semua dibolehkan alias rukhshah.

Kata kunci inilah yang harus digaris bawahi: tidak semua menjadi rukhshah karena kalau itu yang terjadi maka akan terjadi menggampangkan soal agama, padahal menggampangkan urusan agama adalah sesuatu yang dilarang dalam agama.

Urgensi Fiqh Aqalliyat

Fikih yang sangat penting terutama bagi minoritas Islam di negara Eropa, Amerika, Australia dan sebagainya. Kita sebagai umat Islam yang hidup di negara mayoritas muslim cukup memahami bahwa saudara kita yang minoritas –karena berdasarkan udzur syar'i[17]—dibolehkan untuk melakukan praktek 'fikih rukhsah' sesuai dengan keadaan dan fakta di lapangan.

Sebaliknya, menolak keras migrasi umat Islam ke berbagai belahan dunia adalah barang yang utopia. Dengan kata lain, pendapat yang mengharamkan umat Islam hijrah ke berbagai negara dewasa ini sudah tidak lagi relevan. Seperti migrasi (hijrah) ke Eropa bukan untuk meninggalkan sholat Jum'at, sebagaimana berikut:

نعم ان شرع في السفر بقصد تركها فلا اشكال في حرمته

[17] Istilah udzur syar'i digunakan untuk hal-hal yang diperbolehkan dalam Islam karena tidur, lupa, tidak tahu, dan sebagainya.

> "...Jika ia bepergian dengan niat meninggalkan sholat, maka tidak diragukan lagi keharaman-nya".[18]

Apalagi, dalam migrasi antar negara ini, umat Islam justru melakukan dakwah Islam secara masih ke berbagai negara. Ini dibuktikan dengan meningkatnya jumlah muslim di berbagai negara tersebut. Oleh karena itu, maka Fiqh al-Aqalliyat menjadi pedoman ubudiyah dan mu'amalah dalam keseharian umat Islam minoritas.

Seorang juris Islam kontemporer kenamaan, Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan urgensi Fiqh al-Aqalliyyat dengan menyebut empat hal berikut:

Pertama, umat Islam tidak hanya memerlukan fiqh sebagaimana dipahami saat ini, yang hanya berkaitan dengan sesuatu yang bersifat eksoterik agama dalam menyelesaikan persoalan hidupnya. Hal lain yang tidak kalah penting adalah hal ihwal yang bersifat esoterik, ruhaniah, batin dan teologis. Masyarakat minoritas muslim membutuhkan fiqh khusus yang merangkum keseluruhan masalah keagamaan. Inilah yang menjadi substansi fiqh al-Aqalliyyat.

Kedua, masyarakat minoritas muslim adalah bagian dari umat Islam keseluruhan. Mereka sama dalam hal yang berhubungan dengan hak dan kewajiban keberagamaan. Hanya saja, mereka memiliki perbedaan dengan masyoritas umat Islam hal ketundukan pada undang-undang negara di mana mereka bertempat tinggal, yang

---

[18] Sayid Abdurrahman Ba'lawi, *Bughyatul Mustarsyidin*, (Beirut: Darul Fikri, tt), 78.

umumnya bukan negara Islam atau negara yang mayoritas berpenduduk muslim. Karena itulah diperlukan perhatian khusus atas mereka dalam hal aplikasi hukum Islam sehingga tidak berbenturan dengan kenyataan hidup mereka.

Ketiga, walaupun Fiqh al-Aqalliyyat merupakan bagian dari fiqh secara umum, ia memiliki karakter yang berbeda dengan fiqh pada umumnya. Fuqaha masa lalu yang telah menghasilkan karya-karya fiqh yang banyak dikenal saat ini, tidak pernah membayangkan kemungkinan percampuran bangsa-bangsa seperti saat ini melalui gelombang imigrasi yang terjadi karena jarak antarnegara semakin dekat, dengan bantuan kecanggihan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Demikian ini diperlukan suatu jenis fiqh khusus bagi mereka yang menjadi minoritas di negara-negara Barat. Munculnya fiqh minoritas ini sesungguhnya merupakan hal yang biasa ketika munculnya fiqh kedokteran, fiqh ekonomi, dan fiqh politik juga dianggap sebagai sesuatu yang wajar, kerena memiliki karakter yang khusus.

Keempat, eksistensi Islam di Barat menjadi sesuatu yang sangat penting dalam perjalanan dakwah Islam sebagai rahmat universal. Menegasikannya, meremehkannya atau bahkan tidak mempedulikan eksistensinya adalah bagian dari pelecehan terhadap kemuliaan Islam. Karena itu, pertanyaan tentang boleh tidaknya tinggal di negara kafir menjadi tidak relevan lagi untuk dipertanyakan.[19]

---

[19] Yusuf Qardlawi, *Fi Fiqhi al-Aqalliyat al-Muslimah,* (Mesir: Darus Syuruq, 1968), 31.

Logika Yusuf Qardlawi mendapatkan momentumnya tatkala muslim dunia melakukan imigrasi besar-besaran ke berbagai negara Eropa dengan membawa misi penyebaran agama Islam. Tentu demikian ini merupakan berkah adanya imigrasi yang luar biasa ini, apalagi ini juga menunjukkan Islam yang rahmatan lil alamin, bukan Islam yang *la'natan lil alamin.* Islam menyebar ke seantero dunia adalah karena hal-hal tersebut.

Lebih dari itu, kebutuhan Muslim untuk berintegrasi dengan masyarakat setempat adalah problem lain yang juga mesti dijadikan pertimbangan betapa pentingnya Fiqh al-Aqalliyat ini untuk minoritas muslim. Demikian ini akan terlihat jelas jika kita memahami berbagai kesulitan dan juga problematika kehidupan minoritas muslim di tengah mayoritas non-muslim dengan senyatanya dan sebenar-benarnya. [20]

Dalam konteks ini, maka Fiqh al-Aqalliyat akan menjadi solusi dan jawaban atas berbagai problematika muslim. Fiqh untuk minoritas muslim ini juga dipandang akan mampu menjadi serangakaian aturan yang utuh bagi kehidupan keagamaan masyarakat minoritas muslim di negara-negara Barat, India, Asia, atau minoritas muslim yang lain. Menurut terma Syeikh Muhammad Yacuobi, seorang guru American Zaytuna Institute, *Fiqh al-Aqalliyat*

---

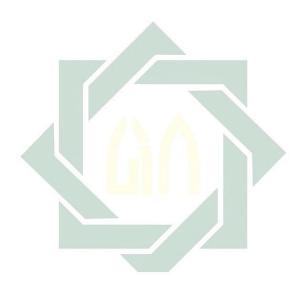
[20] Dalam konteks negara Australia misalnya, bagaimana umat Islam dapat mengimplementasikan Australian values dalam kehidupan mereka. Lihat, M. Noor Harisudin, *Islam di Australia,* (Surabaya: Pena Salsabila, 2019), 99-100.

ini adalah "torn between their devetion to Islam and their need to integrate to same degree into American society".[21]

*Wallahu'alam.****

[21] Genevive Abdo, Mecca and Main Street" Muslim Life in America After 9-11-11" (New York, NY: Oxford University Press, 2006), 32.

BAGIAN DUA

DEFINISI DAN RUANG LINGKUP FIQH UNTUK MINORITAS MUSLIM

Fiqh al-Aqalliyat terdiri dari dua kata. **Pertama**, fikih yang secara etimologi berarti pemahaman sesuai dengan kata asalnya *fa-qa-ha*. [22] Sementara, secara istilah, fikih dimaknai sebagai ilmu tentang hukum syar'i yang bersifat amaly yang digali dari dalil-dalil terperinci. Definisi lainnya mengatakan fikih adalah ilmu hukum yang syar'i yang juga merupakan produk ijtihad. [23] Jika merujuk pada materinya, fikih adalah ilmu tentang syarat dan rukun.

Kedua, al-Aqalliyat berasal dari kata *qallala* yang berarti sedikit, lawan dari banyak. [24] Penambahan ya' nisbat berarti secara etimologi berarti bangsa sedikit. Al-Aqalliyat berarti jumlahnya sedikit. Artinya fikih dimana dijalankan oleh orang yang sedikit. Di negara di luar Islam, jumlah umat muslim pada umumnya sedikit sehingga dikatakan *aqalliyatul Muslimin*. [25]

Jumlah orang yang sedikit yang merupakan *talazum* dengan negara luar Islam seperti Eropa, Australia,

---

[22] QS. Hud, 91. Lihat juga, M. Noor Harisudin, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Surabaya: Pena Salsabila, 2019), 1-2.
[23] Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Mesir: al-Haramain, 1977), 12.
[24] Ibnu al-Mandzur al-Ifriqi, *Lisanul Arab,* Juz V, (al-Qahrah: Dar al Makrifah, tth), h. 2726.
[25] KH. Afifudin Muhajir dalam *Fiqh al-Aqaliyat dalam Perspektif Ushul Fiqh,* Fakultas Syariah dan Kamaly, 18 Oktober 2019.

Amerika, dan sebagainya. Tak heran jika Ibnu Bayyah mendefinisikan Fiqh al-Aqalliyyat [26]dengan:

اَلْأَحْكَامُ الْفِقْهِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمُسْلِمِ الَّذِيْ يَعِيْشُ خَارِجَ بِلَادِ الْإِسْلَامِ

Artinya: "Hukum-hukum fiqh berkaitan dengan Muslim yang hidup di luar Negara Islam".

Meski kita bisa berdebat soal kata "*kharija biladil Islam*", karena sistem negara di masa kini lebih kompleks, utamanya terkait *nation state* yang menjadi bentuk negara-negara di masa sekarang.

Sementara itu, Ahmad Azaim[27] mengutip Jamil Hamdawi memberikan definisi Fiqh al-Aqalliyyat sebagai "... Kumpulan hukum-hukum syara'yang berkaitan dengan Muslim yang hidup di luar Negara Islam dalam seluruh kepentingan hidup baik aspek politik, sosial, ekonomi, agama dan kebudayaan".

Definisi ini meski menggukan kata "luar negara Islam", namun lebih lengkap dengan menyebut aspek politik, sosial, ekonomi, agama dan kebudayaan. Karena bisa jadi berlaku di sebuah negara yang komunitasnya

---

[26] Bin Bayah, *Shina'at al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, 164.

[27] Ahmad Azaim Ibrahimy, *Fiqh al-Aqalliyat; Eksistensi Kewarganegaraan Muslim Minoritas di Negara Non-Muslim*, (Malang: Penerbit Genius Media, 2015), 13.

muslim sedikit seperti Bali, Papua, ataupun Nusa Tenggara Timur.

Thaha Jabir al-Alwani memberi definisi Fiqh Al-Aqalliyyat[28] adalah:

فقه نوعى يراعى ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة و بالمكان الذى تعيش فيه فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة يصلح لها ما لا يصلح لغيرها و يحتاج متناوله الى ثقافة فى بعض العلوم الاجتماعية عامة و علم الاجتماع و الاقتصاد و العلوم السياسية و العلاقات الدولية خاصة

> "... cabang fiqh yang memelihara hubungan hukum Islam dengan komunitas yang berada pada daerah tertentu dengan memperhatikan kekhususan yang layak dan relevan dalam realitas kehidupan mereka".

Definisi Thaha Jabir al-Alwani ini lebih kongkrit dan memberikan penekanan misalnya "daerah tertentu" dengan "memperhatikan kekhususan yang layak". Definisi ini tidak melihat negara Islam atau bukan, di luar atau di dalam negara Islam, asal dia memenuhi kriteria syarat khusus, maka berlaku Fiqh al-Aqalliyat.

---

[28] Thaha Jabir Alwani, *Nadzariyat Ta'sisiyat fi Fiqh al-Aqalliyat*, diakses http://www.islamonlin.net.

Dengan melihat beberapa definisi tadi, maka ada beberapa kata kunci yang berkaitan dengan fiqh Al-Aqaliyat, sebagai berikut: **Pertama,** fiqh yang digunakan oleh minoritas muslim, baik di sebuah negara Islam atau luar negara Islam. **Kedua,** fiqh yang digunakan memiliki kekhususan. **Ketiga,** fiqh yang digunakan dalam keadaan darurat atau hajat sehingga memungkinkan adanya rukhsah sebagaimana dibahas pada bab-bab selanjutnya.

Sementara itu, Jamaludin Athiyah Muhammad menyatakan bahwa meski agak sulit menerima definisi yang diterima semua pihak dan mencakup seluruh menoritas di dunia, namun ia menyebut karakter umum minoritas misalnya: **Pertama**, dari segi jumlah kaum minoritas lebih sedikit dari jumlah penduduk keseluruhan negara. **Kedua**, minoritas tidak berdaya sehingga membutuhkan perlindungan. Ketiga, perbedaan identitas grup, etnis, budaya, bahasa dan agama. [29]

Jika memaksakan fiqh sebagaimana yang ada di Indonesia, pasti umat Islam di negara non-muslim akan merasakan beratnya Syariat Islam karena interaksi mereka yang masif dengan kalangan non muslim yang mayoritas. Apalagi, dalam sistem negara yang sekuler maka sudah selayaknya fiqh digunakan sesuai kenyataan dan realitas yang berlaku.

---

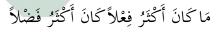
[29] Jamaludin Athiyah Muhammad, *Nahwa fiqh Jadid lil Aqalliyat,* terjemah Shofiyullah, *Fiqh Baru bagi Kaum Minoritas*, (Bandung: Marja, 2003), 16-18.

Filsafat Hukum *Fiqh al-Aqalliyat*

Dalam kajian hukum Islam, perbuatan mukallaf selalu saja mengandung *masyaqqat*.[30] Artinya, tujuan perintah dan larangan pada mukallaf sesungguhnya bertujuan untuk mengukur sejauh mana ketaatan dan kepatuhan seorang hamba pada Allah Swt.[31] Karena itu, perbuatan mukallaf sebagai bentuk kepatuhan dan ketaatan pada Allah Swt. adalah medan 'kompetisi' seorang hamba yang satu dengan hamba yang lainnya dalam perihal kualitas ketaqwaan-nya.

Dalam kaidah dikatakan, *al-ajru biqadrit ta'abi.* Pahala itu bergantung pada kadar kepayahan atau kesulitan orang. Meski dipandang membaca khatam 30 juz dengan hanya membaca surat al-Ikhlas, sudah pasti bahwa membaca al-Qur'an 30 juz akan lebih banyak pahalanya karena lebih masyaqat. Demikian juga dengan ibadah-ibadah hamba yang lain.

Dalam kaidah lain[32], dikatakan :

---

[30] Masyaqqat adalah kesulitan atau kadar kepayahan. Dengan demikian, semua yang disyariatkan Allah Swt mengandung masyaqqat. Tidak lain adalah sebagai ujian ketaatan dari hamba Allah Swt.

[31] M. Noor Harisudin, *Ushul Fiqh I*, 31.

[32] As-Suyuthi, *Al-Asybah wa An-Nazhair*, 320

"Sesuatu yang banyak pebuatan, maka akan banyak keutamaan"

Demikian juga kaidah lain yang disebut Imam az-Zarkasyi dalam al-Mantsur:

الْعَمَلُ كُلَّمَا كَثُرَ وَشَقَّ كَانَ أَفْضَلُ مِمَّا لَيْسَ كَذَلِكَ

"Amalan yang semakin banyak dan sulit, lebih afdhal daripada amalan yang tidak seperti itu."

Menurut sebagian ulama[33], kaidah ini diambil dari hadits Aisyah RA[34], yaitu:

وَلَكِنَّهَا عَلَى قَدْرِ نَصَبِكِ

"Akan tetapi, pahalanya tergantung pada kadar yang kamu usahakan."

Di samping itu, *fi'lul mukallaf* itu pasti berkaitan dengan kemampuan mukallaf untuk melakukannya. Pada

---

[33] Sebagaimana dikatakan as-Suyuthi dalam *Al-Asybah wa an-Nadzair*, 320.
[34] HR. Muslim, Nomor. 1211.

ruang-ruang dimana Islam diberi tempat yang memadai dan keadaan normal (*ikhyiyari*), Islam tentu akan dilaksanaan 100 persen full. Sebaliknya pada tempat Islam 'dibelenggu' oleh keadaan setempat, maka ada toleransi untuk tidak melaksanakan ajaran Islam dengan 100 persen tersebut.

Toleransi inilah yang dalam khazanah fiqh, kita sebut dengan rukhsah. Berbeda dengan azimah, rukhsah adalah hukum keringanan yang berlaku ketika terdapat hajat atau darurat menghendaki. Postulat yang dibangun adalah bahwa Fiqh al-Aqalliyat berkaitan dengan keadaan hajat atau darurat dalam suatu tempat sehingga berlaku hukum keringanan tersebut. [35]

Selanjutnya, pada level masyaqqat ini, sesungguhnya Allah sedang menguji pada umat Islam: apakah ketaatan umat Islam masih mewujud ketika mereka dalam keadaan terdesak, ataukah umat Islam akan abai dan membiarkan keadaan ini begitu saja ?.

Dengan kata lain, pilihan berbagai pendapat dalam fikih terkait dengan ketaatan dan kepatuhan mereka pada Allah Swt. Justru ketika keadaan terdesak, tapi umat Islam tetap dapat melaksanakan syari'at Islam dengan baik, maka yang demikian ini menjadi ukuran bahwa mereka telah teruji dengan baik.

---

[35] Dalam hal ini, saya berbeda dengan Thaha Jabir Alwani, Yusuf Qardlawi, atau Bin Bayah yang memunculkan Fiqh yang mandiri dengan fiqh pada umumnya. Jika Fiqh yang berlaku umum adalah fiqh ikhtiyari, maka fiqih yang berlaku di Barat adalah fiqh Dlaruri atau Fiqh Haaji.

Walhasil, masyaqqat yang lebih besar dalam *Fiqh al-Aqalliyat* bukan tidak ada perhitungannya di sisi Allah Swt.

Dalil-Dalil Fiqh al-Aqalliyat

Ada beberapa dalil yang menjadi dasar bagi Fiqh al-Aqalliyyat, diantaranya Firman Allah Swt sebagaimana berikut :

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu dan Allah tidak menghendaki kesulitan bagimu."[36]

Allah berfirman juga berfirman:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Allah tidak menjadikan dalam Agama suatu kesulitan."[37]

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا

[36] QS. Al-Baqarah: 185.
[37] QS. Al-Hajj: 78.

أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: "Katakanlah, "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allâh. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Rabbmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"[38]

Dua ayat al-Qur'an ini menjelaskan tentang aspek kemudaahan dan menghindari kesulitan dalam taklif pada mukalaf. Watak syariat Islam, dengan demikian, sangat pro-kemudahan dan juga anti kesulitan.

Nabi Muhammad Saw. bersabda:

يسروا ولا تعسروا، وبشروا، ولا تنفروا

Artinya: "Mudahkanlah dan jangan kalian mempersulit. Sampaikanlah kabar gembira dan jangan membuat mereka lari."[39] *(Muttafaq Alaih)*

---

[38] QS. Al-An'am: 145

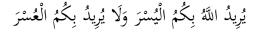
[39] HR. Bukhari dan Muslim.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِنَفْسِهِ إِلَّا أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ بِهَا

"Dan dari Aisyah RA, ia berkata, 'Apabila Rasulullah Saw. disuruh memilih di antara dua perkara, niscaya beliau lebih memilih yang lebih mudah di antara keduanya, selama itu tidak dosa. Adapun jika itu adalah dosa, maka beliau adalah orang yang paling jauh dari dosa'.[40]

Menurut Dr. Yusuf Al-Qaradhawi, memilih yang lebih mudah (tasyir) dalam melaksanakan ajaran agama merupakan suatu keharusan, karena hal ini merupakan sesuatu yang dituntut oleh syariat itu sendiri. Bukan dikarenakan tuntutan realitas atau menyesuaikan dengan zaman, sebagaimana yang disangka oleh sebagian orang.

Pada dasarnya syariat Islam berdiri di atas prinsip kemudahan dan keringanan, sebagaimana disebutkan dengan sangat jelas dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan sunnah nabawiyah.

Pada ayat lain, Allah Swt berfirman:

[40] HR. Bukhari dan Muslim.

Artinya: *"Allah menghendaki kemudahan bagimu dan Dia tidak ingin menyulitkanmu."* [41]

Demikian juga, *Fiqh al-Aqalliyat* didukung sabda Nabi Muhammad SAW, yaitu:

بعثت بِالْحَنَفِيَّةِ السَّمْحَةِ

Artinya: "Saya diutus dengan membawa ajaran yang lurus dan mudah." [42]

Hadits ini juga menguatkan dalil sebelumnya tentang ajaran Islam yang lurus dan mudah. Islam tidak diturunkan untuk membebani hambanya dalam kadar yang di luar batas kemampuannya sebagai manusia. Kalau ada pembebanan di luar kemampuannya, seperti telah saya sebutkan dimuka, akan berlaku hukum keringanan (rukhsah).

Wallahu'alam. **

---

[41] QS. Al-Baqarah: 185.

[42] HR Ahmad bin Hanbal.

BAGIAN TIGA

SEKILAS SEJARAH DAN POSISI KUNCI FIQH AL-‘AQALLIYAT

Sebagaimana diketahui, Thaha Jabir al-Alwani dan Yusuf al-Qardhawi adalah dua orang pertama yang mengenalkan nama Fiqh al-aqalliyyat. Pun bahwa kedua tokoh ini yang menggagas secara khusus dan utuh tentang Fikih al-Aqalliyat yang pada tahap selanjutnya dibahas dan menjadi diskursus global.

Yang pertama, Thaha Jabir al-Alwani. Ia merupakan sarjana kelahiran Irak tahun 1935. Taha Jabir adalah pakar Ushul Fikih. Ia mendapat gelar doktor di Universtas al-Azhar Kairo Mesir. Sebelumnya, Thaha Jabir banyak mengajar di berbagai perguruan tinggi Timur Tengah. Ia lalu pindah ke Amerika yang menjadikan dia mendapatkan banyak inspirasi ketika bersenstuhan dengan Barat.

Pada mulanya, Thaha Jabir mendirikan IIIT (International Institute for Islamic Thought), SISS (School of Islamic Social Sciences) yang berubah menjadi Cordova University dan juga FCNA (Fiqh Council of North America). Thaha Jabir menyalurkan gagasannya tentang Islam dan Modernitas ini melalui lembaga-lembaga yang didirikannya, termasuk gagasan tentang Fiqh al-Aqalliyat. .[43]

Dalam pandangan Thaha Jabir, kelompok minoritas saat ini menjadi perhatian dunia. Tegasnya, dunia memiliki kepedulian terhadap minoritas yang tidak pernah dijumpai

---

[43] Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities, Washington*, Hudson Institute, Series No 1, Paper No 2, October 2006.

pada masa-masa sebelumnya. Dalam buku *Toward Fiqh for Minorities*, Thaha Jabir al-Alwani menyatakan bahwa tidak saatnya lagi menyelesaikan permasalahan hukum yang dihadapi oleh masyarakat minoritas muslim dengan menggunakan fiqh darurat (fiqh terpaksa), melainkan perlu dibuatkan fiqh khusus yang mampu mengakomodasi persoalan hidup umat Islam di negara Barat. [44]

Tidak hanya itu, Thaha Jabir juga menyatakan bahwa persoalan keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat minoritas muslim bukan hanya berkaitan dengan hukum, melainkan juga berkenaan dengan masalah aqidah (tauhid), etika (akhlak) dan bahkan keseluruhan aspek hidup. Oleh karena itu, fiqh yang dibutuhkan adalah fiqh yang membahas keseluruhan aspek persoalan yang mereka hadapi. Inilah yang dikehendaki dengan fiqh al-aqalliyyat yang digagasnya.

Jika dilihat jejak rekamnya, gagasan tentang pelunya fiqh al-aqalliyyat sudah dilakukan Thaha Jabir sejak tahun 1994. Tepatnya, saat Thaha Jabir menjadi ketua FCNA.

Pada saat gagasan itu digulirkan, persoalan hukum Islam yang menarik adalah tentang bagaimana hukum seorang muslim di Amerika memilih pemimpin non-muslim dalam konteks pemerintahan Amerika. Pada umumnya, jawaban fiqh klasik haram. Namun, jika dibiarkan dengan jawaban ini, maka malah membuat tidak adanya kemaslahatan bahkan madlarat bagi muslim. Iniah bagian kecil dari Fiqh al-Aqalliyat Thaha Jabir.

---

[44] Gagasan tentang *Fiqh al-Aqalliyat* yang bukan fiqh dlarurat menarik untuk dicatat. Karena ini berbeda dengan gagasan saya yang tertuli dalam buku ini.

Senada dengan Thaha Jabir, Yusuf al-Qardhawi merupakan penggagas lain Fiqh al-Aqalliyat. Ketokohan Yusuf Qardlawi telah diakui luas dalam memberikan fatwa-fatwa kontemporer, baik melalui audio visual maupun tulisan.

Yusuf al-Qaradhawi dilahirkan tanggal 9 September 1926. Nama lengkapnya adalah Yusuf ‘Abdullah al-Qaradlawi. Tempat kelahirannya adalah desa Saft-Turab, sebuah desa yang saat ini terkenal dengan nama Tanta di Mesir. Sejaka kecil, ia sudah menghafalkan al-Qur’an pada saat usia 10 tahun. Prestasi akademiknya diakui oleh banyak pihak. Pemikirannya terutama dalam bidang fikih telah menjadi referensi dunia.[45]

Pemikiran Yusuf al-Qardlawi semula konservatif. Namun, ia berubah haluan menjadi moderat ketika bersinggungan dan berinteraksai langsung dengan dunia Barat. Yusuf al-Qardawi yakin bahwa Islam mampu menyelesaikan semua permasalahan, termasuk problem minoritas muslim di Barat.

Yusuf Qardlawi menyatakan bahwa mengembalikan umat Islam minoritas ke negara asalnya bukan solusi yang tepat. Oleh karena itu, baginya, pandangan fikih klasik yang ada dipandang kurang memadai. Pernyataan Yusuf Qardlawi disebut dalam kitab *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimat Hayat al-Muslimin Wastah al-Mujtama'at al-Ukhra*.

[45] Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities, Washington*, 2.

[46]Karena itu, Fikih minoritas menjadi solusi atas berbagai problematika minoritas muslim di negara Barat.

Lebih lanjut, Yusuf Qardlawi menyatakan bahwa Fikih Minoritas bukan hal yang baru sama sekali, melainkan produk hasil interpretasi ulang dalil-dalil berdasarkan kemaslahatan. Fikih minoritas dianggap baru karena locus berkembangnya fikih ini ada di negara-negara Barat.

Setelah Thaha Jabir dan Yusuf Qardlawi, muncul tokoh-tokoh lain seperti Bin Bayah, M Khalid Mas'ud, Shammai Fishman dan Wahbah az-Zuhaili. Mereka menjadi penyambung gagasan Fiqh al-Aqalliyat sehingga menjadi disiplin kajian yang utuh, komprehensip dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis.

Dalam konteks Indonesia, setidaknya ada dua karya tentang *Fiqh al-Aqalliyat*.

Pertama, karya Dr. KH. Imam Mawardi, MA. Buku Imam Mawardi merupakan disertasi penulis tentang landasa teoritik Fikih al-Aqailliyat. Selain merujuk pada sumber primer, buku ini juga memperkaya kajiannya dengan perspektif Maqashid Syari'ah. [47]

Buku ini secara lengkap menyajikan bahasan tentang Fiqh al-Aqalliyat secara teoritis dan praktis dengan analisa yang tajam. Perspektif Maqashid Syari'ah dalam buku Mawardi semakin memperkaya kajian dan analisisnya.

---

[46] Ibid.

[47] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Buku ini termasuk buku pertama di Indonesia yang menulis lengkap tentang Fikih Minoritas.

Hanya saja, Mawardi dalam buku ini tidak menyebut pendapat selain Thaha Jabir, Yusuf Qardlawi, Bin Bayah dan sebagainya tentang Fiqh al-Aqalliyat. Sehingga, terkesan tidak ada ulama Indonesia yang membahas tentang Fikih al-Aqaliyat, meskipun demikian khazanah yang digali dalam buku sangat luar biasa.

Kedua, karya KH. Azaim Ibrahimy yang juga pengasuh Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo. Buku Kiai Azaim yang berjudul "Fikih Minoritas"[48] ini berkaitan dengan dalil-dalil normatif tentang Fikih al-Aqalliyat.

Nampaknya pangsa pasar buku ini adalah menengah ke bawah dengan pembahasan yang tidak mendalam tentang Fiqh al-Aqaliyat dengan harapan mudah dipahami oleh masyarakat.

[48]Lihat, Ahmad Azaim Ibrahimy, *Fiqh al-Aqalliyat; Eksistensi Kewarganegaraan Muslim Minoritas di Negara Non-Muslim*, (Malang: Penerbit Genius Media, 2015), 13.

Kedudukan *Fiqh al-Aqalliyyat*

Sebagaimana saya sebut dalam bab sebelumnya tentang definisi Fiqh al-Aqalliyat, kita dapat mengetahui bahwa model fiqhnya merupakan model fikih pada umumnya, hanya saja memiliki kekhususan yaitu minoritas muslim di dunia Barat atau "yang sejenis Barat". [49]

Bahwa dalam hal rujukan Fikih Minoritas adalah al-Qur'an, al-Hadits dan Ijma' sebagai dalil yang disepakati. Sebut ini sebagai dalil bayani yang mendasarkan pada teks-teks. Demikian juga dalil qiyasi yang menjadikan qiyas sebagai acuan utama.

Fiqh al-Aqaliyat oleh karena itu sama dengan kajian fiqh yang lain, yang membedakan adalah kekhususan tempat minoritasnya dan lemahnya terhadap keadaan di negara yang mayoritas muslim.

Jika Fiqh Nusantara adalah kajian fiqh berkaitan dengan tempat di Nusantara dengan mempertimbangkan kearifan local, adat dan tradisi, maka Fiqh al-Aqalliyat adalah bentuk fiqh yang memmilih locus negara-negara non-muslim.

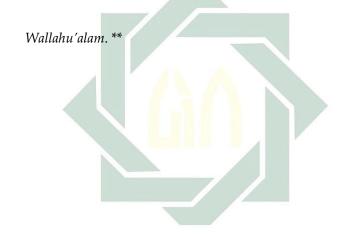
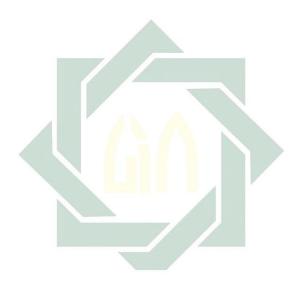
Karena itu, penekanan pada metode maqashidi yang menekankan pada maqasidus syari'ah dengan penekanan "teori hajat dan dlarurat". Hanya saja, perlu diberi *dlawabit al-hajat wa ad-dlarurah* sehingga tidak semua orang akan

---

[49] Saya menyebut yang sejenis Barat untuk memasukkan negara non-Islam atau muslim menjadi minoritas di tempat itu. Misalnya India, Rusia, Australia dan sebagainya. Dengan demikian, Fiqh al-Aqalliyat bukan hanya di Barat, namun juga berbagai negara dunia yang minoritas rakyatnya beragama Islam.

mengatakan itu hajat atau itu dlarurah tanpa memasukkan beberapa syaratnya.

Penekanan lain yang digunakan dalam Fiqh al-Aqaliyat adalah metode *fathu dazriah*. Jalan menuju kebaikan harus dibuka selebar-lebarnya agar banyak orang yang tertarik dengan Islam yang damai, ramah dan santun. Bukan Islam yang penuh amarah, dan apalagi yang mengundang kebencian.

Wallahu'alam. **

BAB EMPAT

ISU NEGARA BANGSA DALAM FIQH MINORITAS

Status negara dan kewarganegaraan menjadi penting dalam kaitan dengan Fiqh Minoritas.

Dalam kaitan ini, setidaknya ada tiga istilah yang digunakan, yaitu: Darul Islam, Darul Ahdi, dan Darul Harbi.

إن النظرية الإسلامية الكلاسيكية للنظم الإجتماعية (أمثال الشافعي) تقسم العالم لقسمين. دار الإسلام ودار غير المسلمين والتي تسمَّى حسب الظروف بدار الحرب. أما وقت السلم الذي تحدد شروطه من خلال عهد تسمَّى بدار العهد أو دار الصلح.

> "Pemikiran Islam klasik (misalnya Syafii) membagi alam menjadi dua: Negara Islam dan Negara bukan Islam. Adapun masa damai disebut dengan darul Ahdi atau Dar as-Shalah)".

Secara detail, pengertian Darul Islam adalah sebagaimana penjelasan berikut:

دار الإسلام: كل بلد يعتنق أهله الإسلام ويتبع شرعه, يعتبر دار الإسلام. أما الأمور الفرعية التي تجعل بلداً ما دار الإسلام فليس هناك اتفاق بين الفقهاء. فيقول عبد القاهر البغدادي إن بلداً

يؤمن أهله بالإسلام ويطبق أوامره ونواهيه يعود لدار الإسلام. والشرط الثاني عند البغدادي هو أن يشكّل المسلمون فيه الأكثرية الساحقة من سكان البلد, مما يعني أن الباقين تابعون لحكم الأكثرية. أما غير المسلمين فيحتمون بحماية الدولة التي نسميها الذمة . وهناك فقهاء آخرون يرون أنه يكفي أن يكون بوسع المسلمين القيام بواجباتهم الدينية لتسمية البلد دار الإسلام. إذا تمكن المسلمون من القيام بصلاة الجمعة بحريّة يُعتبر معياراً لكون البلد دار الإسلام أو دار الحرب.

Abdul Qadir Audah mengatakan :

دار الإسلام: تشمل دار الإسلام البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام، أو يستطيع سكانها المسلمون أن يظهروا فيها أحكام الإسلام، فيدخل في دار الإسلام كل بلد سكانه كلهم أو أغلبهم مسلمون، وكل بلد يتسلط عليه المسلمون ويحكمونه ولو كانت غالبية السكان من غير المسلمين، ويدخل في دار الإسلام كل بلد يحكمه ويتسلط عليه غير المسلمين ما دام فيه سكان مسلمون يظهرون أحكام الإسلام، أو لا يوجد لديهم ما يمنعهم من إظهار أحكام الإسلام –إلى أن قال––

وسكان دار الإسلام جميعاً مسلمين وذميين معصومو الدم والمال؛ لأن العصمة((1)) في الشريعة تكون بأحد شيئين: بالإيمان، والأمان

Ibnu Taimiyah dengan detail menjelaskan bahwa Negara Islam itu ada 2 macam dalam konteks *laqit* (anak temuan) yaitu Negara yang dirancang / telah dibuat garis oleh orang-orang muslim sehingga bayi yang ditemukan dinegara ini dihukumi dengan keislmannya. Yang kedua adalah negeri yang dibuka oleh orang Islam, maka jika di dalamnya ada satu saja penduduk Islam lalu ditemukan seorang anak maka anak itu juga dihukumi sebagai orang islam. [50]

فأمّا دار الإسلام فضربان

أحدهما : دار اختطّها المسلمون فلقيط هذه محكوم بإسلامه – وإن كان فيها معهم أهل ذمّة أو معاهدون – تغليباً للإسلام ولظاهر الدّار ، ولأنّ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. الثّاني : دار

[50] Ali Bin Nayyif Al-Syuhud, *Ahkamul Murtad Inda Syaikhil Islam Ibnu Taymiyah*,Juz. 1 hal 131

أحكام المرتد عند شيخ الإسلام ابن تيمية - (ج 1 / ص 131)

فتحها المسلمون فهذه إن كان فيها مسلم واحد حكم بإسلام وإن . لقيطها ، لأنّه يحتمل أن يكون لذلك المسلم تغليباً للإسلام لم يكن فيها مسلم ، بل كل أهلها أهل ذمّة حكم بكفره ، لأنّ تغليب حكم الإسلام إنّما يكون مع الاحتمال ، ولا احتمال هنا

Sementara, Darul Harbi adalah sebagaimana keterangan berikut ini:

دار الحرب: وهي الأرض التي لا سلطان للمسلمين عليها, وفي هذا تقول الزيدية: وأعلم أن دار الحرب هي الدار التي شَوْكتها لأهل الكفر والذمة من المسلمين عليهم. وعند بعض الفقهاء: هي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام, ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين. أو هي الدار التي لا سلطان علينا ولا نفوذ لأحكامه فيها بقوة الإسلام ومنعته, وأهل دار الحرب هو الحربيون. والحربي لا عصمة له في نفسه ولا في ماله بالنسبة لأهل دار الإسلام. لأن العصمة في الشريعة الإسلامية تكون بأحد الأمرين: الإيمان أو الأمان, وليس للحربي واحد منهما.

Abdul Qadir Audah mengatakan:

دار الحرب: وتشمل دار الحرب كل البلاد غير الإسلامية التي لا تدخل تحت سلطة المسلمين، أو لا تظهر فيها أحكام الإسلام، سواء كانت هذه البلاد تحكمها دولة واحدة أو تحكمها دول متعددة، ويستوي أن يكون بين سكانها المقيمين بها إقامة دائمة مسلمين أو لا يكون، ما دام المسلمون عاجزين عن إظهار أحكام الإسلام.

وسكان دار الحرب على نوعين: فهم إما حربيون، وإما مسلمون.

فالحربيون هم سكان دار الحرب الذين لا يدينون بالإسلام، ويقال لأحدهم حربي. والحربيون غير معصومين، فدماؤهم وأموالهم مباحة ما لم يكن بينهم وبين دار الإسلام عهد أو هدنة؛ لأن العصمة في الشريعة لا تكون كما قلنا إلا بأحد شيئين؛ بالإيمان أو الأمان. وليس للحربيين – إذا لم يكن بينهم وبين دار الإسلام عهد – أن يدخلوا دار الإسلام، فإذا دخلها أحدهم فهم مباح الدم والمال، ويجوز قتله ومصادرة ماله، كما يجوز أسره والعفو عنه

Dari keterangan di atas, bahwa dalam Darul Harbi tidak ada dua hal, yaitu "iman dan aman". Kedua prasyarat ini menjadikan negara disebut sebagai Darul Harbi.

Dalam konteks Darul Harbi, maka umat Islam yang hijrah ke sana dipastikan ada masalah dengan "iman dan aman" atau salah satunya.

Ibnu Taimiyah menyebutnya dengan terma *Baladul Kuffar* sebagaimana berikut:

. **أمّا بلد الكفّار** : فإن كان بلداً للمسلمين فغلب الكفّار عليه فهو كالأوّل : إن كان فيه مسلم واحد حكم بإسلامه ، وإن لم يكن فيه فهو كافر.وإن وجد في دار لم تكن للمسلمين أصلاً فإن لم يكن فيها مسلم فمنبوذه كافر .

Sementara, ulama berbeda pendapat tentang pembagian yang ketika selain Darul Islam dan Darul Harbi. Abdul Qadir Audah dalam al-Tasyri al-Jinai dil Islam mengatakan: [51]

[51] Abdul Qodir Audah, ***Al-Tasyri' Al-Jina'iy Fi Al-Islam***, Juz. 1 hal. 304 dalam maktabah syamilah

التشريع الجنائي في الإسلام – (ج 1 / ص 304

–تقسيم العالم: وقد نظر الفقهاء إلى هذا الاعتبار حين قسموا العالم كله إلى قسمين لا ثالث لهما: الأول **يشمل كل البلاد الإسلام، ويسمى دار الإسلام**، والثاني يشمل كل البلاد الأخرى، ويسمى دار الحرب؛ لأن القسم الأول يجب فيه تطبيق الشريعة الإسلامية، أما القسم الثاني فلا يجب فيه تطبيقها لعدم إمكان هذا التطبيق.

Sementara itu, ulama yang lain membaginya dengan pembagian yang ketiga yang disebut dengan *Darul Ahdi* (Negara perjanjian) atau Darul Shulh (Negara perdamaian). Negara ini bukan muslim (agama tertentu), namun umat Islam dapat menjalankan agamanya dengan baik.

Terma Darul Ahdi atau Darus Shuluh lebih dekat dengan Indonesia. Tidak heran jika KH. Ma'ruf Amin (Wakil Presiden RI sekarang) jauh sebelumnya telah menyebut dengan istilah Darul Mitsaq, sementara Muhammadiyah mengartikan dengan *Darul Ahdi was Sayahadah*.

Negara-negara liberal, saya kira, lebih tepat dengan sebutan Darul Ahdi mengingat bahwa umat Islam masih memiliki iman dan berada dalam perlindungan menjalankan agama Islam.

Hanya saja, Darul Ahdi didasarkan pada konsesus, baik umat Islam mayoritas ataupun minoritas. Artinya baik Islam mayoritas dan minoritas, jika didasarkan pada

konsesus bersama, maka demikian kita sebut Darul Ahdi. Inilah yang kita gunakan dalam melihat Islam di negara Barat.

Meskipun di negara Darul Ahdi, umat Islam –terutama di Barat—sulit menerapkan fikih klasik dalam kehidupan mereka. Dalam kondisi ini, maka pilihan seorang muslim dua: Pertama, keluar dari negara Barat dan kembali pada negara asal. Kedua, tetap berada di negara tersebut, hanya saja harus melakukan reinterpretasi hukum Islam agar *compitable* dengan keadaan umat Islam di Barat.

Permasalahan yang muncul kemudian adalah ketika hukum Islam yang mereka pahami tidak lagi bersifat adaptabel dam memudahkan sebagai pegangan hidup di negara Barat, tempat di mana mereka hidup dan mencari penghidupan. Sulitnya penerapan fiqih klasik dalam konteks ini melahirkan dua opsi ketika mereka harus tetap bertahan sebagai muslim yang baik: pertama adalah keluar dari negara Barat dan kembali ke negara Islam dimana hukum Islam yang mereka pahami bisa dijalankan dengan mudah. Kedua adalah melakukan reinterprestasi hukum Islam itu sendiri atas dasar keberanian dan semangat bahwa Islam itu memang sesuai dengan semua tempat dan waktu serta legal maxim (kaidah hukum) bahwa hukum Islam itu bisa berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat dan bahwa eksistensi hukum itu tergantung 'illat-nya.

Pilihan pertama rata-rata dianut oleh ulama yang secara ketat melakukan dikotomisasi antara dar al-Islam (negara Islam) dan dar al-harb (negara perang) dan menanggapnya bukan hanya sebagian teori sejarah masa

lalu, melainkan sebagai kenyataan menyejarah yang berlangsung sampai saat ini. Dalam kaitanya dengan hal ini, Kathyrn Miller memberikan contoh dan analisis terhadap fatwa fuqaha abad ke-15 di Granada yang mengharuskan minoritas muslim berimigrasi ke teritorial muslim.

Selanjutnya, Miller mengatakan bahwa para fuqaha dari madzhab Maliki pada abad itu cenderung mengambil pendapat yang keras bahwa tinggal di wilayah dar al-Islam adalah sebuah keharusan dalam upaya menggapai keselamatan dunia dan akhirat dengan pertimbangan bahwa tinggal di wilayah *dar al-harb* berarti tunduk pada pemerintahan yang tidak Islami dan akan menyulitkan umat Islam itu sendiri dalam melaksanakan syari'atnya. Pendapat inilah yang dipakai oleh al-Haffar (w. 811/1408), seorang mufti di Granada pada abad ke-15 ketika dimintai fatwa tentang keharusan imigrasi ke *dar al-Islam*.

Pilihan kedua banyak dianut oleh jumhur ulama dari madzab Hanafiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah yang memperbolehkan muslim bertempat tinggal di negara non-muslim sepanjang dapat menjalankan kewajiban agamanya. Pendapat ini juga di elaborasikan lebih lanjut oleh ulama yang mengangap bahwa dikotomi dar al-Islam dan dar al-harb hanya pada tataran teoritis di masa silam.

Dalam pandangan saya, migrasi ke negara Darul Islam atau Darul Ahdi sangat dimungkinkan bagi seorang muslim. Artinya mereka dijamin masih aman dengan membawa imannya. Sekali lagi, yang dilihat adalah konstitusi dan komitmen pemerintah untuk penegakan konstitusi tersebut.

Sementara, migrasi ke negara Darul Harbi sangat tidak aman dan dimungkinkan membahayakan keimanan seorang muslim. Dalam konteks inilah, maka migrasi ke negara yang diduga kuat seorang muslim tidak dapat menjalankan agamanya dengan baik, maka yang demikian itu dilarang dalam Islam. Misalnya ia tidak boleh sholat Jum'at, tidak boleh menjalankan sholat lima waktu, tidak bisa menjalankan ibadah yang lain, dan sebagainya.

Artinya pelarangan migrasi bukan karena migrasinya, namun melihat keadaan dan tempat migrasi yang diduga kuat menghalangi muslim menjalankan agamanya. Karena pelarangan muslim untuk migrasi di masa sekarang tidak mungkin dilakukan karena sudah menjadi sunnatullah (hukum alam) selain juga malah justru membatasi jalan dakwah Islamiyah.

Atau juga, seperti yang telah saya sebutkan sebelumnya, bahwa niat hendak meninggalkan syariat Islam –misalnya sholat Jum'at—juga menjadikan hukum migrasi keluar negeri hukumnya haram.

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut di atas, minoritas muslim yang tinggal di negara Barat adalah kenyataan yang semakin lama semakin berkembang. Mereka telah hidup bertahun-tahun dari satu generasi ke generasi yang lain. Problematika hukum Islam yang mereka menjadi unik bukan hanya karena perbedaan wilayah dengan mayoritas dar al-Islam yang meniscayakan perbedaan waktu, cuaca, dan musim yang bisa jadi berimplikasi pada kesulitan pengaturan jadwal ibadah, melainkan juga karena perbedaan kebijakan hidup berbangsa dan bernegara yang mengharuskan adanya dialog, proses adaptasi, ataupun asimilasi.

STATUS MUSLIM DAN NON MUSLIM

Pertanyaan lalu: apakah masih relevan kita di masa sekarang tetap saja membagi umat Islam dalam muslim dan kafir sebagaimana pemikiran ulama klasik yang dulu ? Lalu, bagaimana hubungan mu'amalah dengan mereka ?

Dalam konteks ini, ada empat istilah yang digunakan para fuqaha untuk menyebut orang kafir, sebagaimana keterangan berikut:

Pertama, Kafir Dzimmi. Kafir dzimmi adalah kafir yang memiliki perjanjian dengan umat Islam.[52] Mereka sering juga disebut Ahlud Dzimmah dan juga sering disebut dzimmi saja.

Asal katanya Dzimmi adalah adz-dzimmah, yang berarti al- 'ahd, bermakna perjanjian. Oleh karena itu, Ahl adz-Dzimmah adalah setiap orang yang beragama bukan Islam dan menjadi rakyat negara Khilafah (Daulah Islamiyah). Islam telah menjelaskan banyak hukum tentang ahl adz-dzimmah ini. Bahkan di antara ulama ada yang menulis kitab khusus mengenai hukum-hukum Islam yang berkaitan dengan ahl adz-dzimmah.

مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

52

Barangsiapa membunuh seorang kafir dzimmi, maka dia tidak akan mencium bau surga. Padahal sesungguhnya bau surga itu tercium" dari perjalanan empat puluh tahun. " [53]

Ibn Qayyim al-Jawziyah, dalam kitab "Ahkam Ahl adz Dzimmah"[54] mengatakan tentang hukum-hukum kafir dzimmi sebagaimana berikut:

Pertama, Ahl adz-dzimmah tidak boleh dipaksa meninggalkan agama mereka guna masuk Islam. Rasulullah saw. telah menulis surat untuk penduduk Yaman (yang artinya), "Siapa saja yang beragama Yahudi atau Nashara, dia tidak boleh dipaksa meninggalkannya, dan wajib atasnya jizyah. (HR. Abu Ubaid). Dengan demikian, ahl adz-dzimmah dibebaskan menganut akidah mereka dan menjalankan ibadah menurut keyakinan mereka.

Kedua, Ahlu adz-dzimmah wajib membayar jizyah kepada negara. Jizyah dipungut dan ahl dzimmah yang laki-laki, balig, dan mampu; tidak diambil dari anak-anak, perempuan, dan yang tidak mampu. Abu Ubaid meriwayatkan bahwa Umar r.a. pernah mengirim surat kepada para amir al-Ajnad bahwa jizyah tidak diwajibkan atas perempuan, anak-anak, dan orang yang belum baligh. Syarat kemampuan diambil dari firman Allah Swt. dalam surat at-Taubah ayat 29 yang berbunyi *'an yadin* yang berarti *'an qudratin*. Maksudnya, jizyah diambil berdasarkan kemampuan. Bahkan, bagi yang tidak mampu, misalnya karena sudah tua atau cacat, bukan saja tidak wajib jizyah, tetapi ada kewajiban negara (Baitul Mal)

---

[53] HR. An Nasa'i.

[54]

untuk membantu mereka. Tata cara saat pengambilan jizyah, negara wajib melakukannya secara baik, tidak boleh disertai kekerasan atau penyiksaan. Jizyah tidak boleh diambil dengan cara menjual alat-alat atau sarana penghidupan *ahl dzimmah*, misalnya alat-alat pertanian atau binatang ternak mereka.

Ketiga, orang Islam dibolehkan memakan sembelihan dan menikahi perempuan ahl adz-dzimmah jika mereka adalah orang-orang Ahlul Kitab, yaitu orang Nashara atau Yahudi. Allah Swt. berfirman:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

> “Makanan(sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab halal bagimu dan makanan (sembelihanmu) kamu halal bagi mereka. Demikian pula perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan dari orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu”. (QS Al-Maidah:5)

Akan tetapi, jika ahl adz-dzimmah bukan Ahlul Kitab, seperti orang Majusi, maka sembelihan mereka haram bagi

umat Islam. Perempuan mereka tidak boleh dinikahi oleh lelaki Muslim.[55] Dalam surat RasuL saw. yang ditujukan kepada kaum Majusi di Hajar, beliau mengatakan, "Hanya saja sembelihan mereka tidak boleh dimakan; perempuan mereka juga tidak boleh dinikahi"

Kedua, Kafir Mu'ahad. Kafir *mu'ahad* (orang-orang kafir yang telah terjadi kesepakatan antara mereka dan kaum muslimin untuk tidak berperang dalam kurun waktu yang telah disepakati).

Imam Bukhari membawakan hadits dalam Bab "*Dosa orang yang membunuh kafir mu'ahad tanpa melalui jalan yang benar*".

Dari 'Abdullah bin 'Amr, Rasulullah bersabda:

مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

"Siapa yang membunuh kafir mu'ahad ia tidak akan mencium bau surga. Padahal sesungguhnya bau surga itu tercium dari perjalanan empat puluh tahun." (HR. Bukhari no. 3166)

Ketiga, Kafir Musta'man. Mereka adalah utusan orang kafir ke negara Islam dan meminta perlindungan negara Islam. Dengan kata lain, musta'man adalah orang yang

---

[55] Ali As-Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam, …*

masuk ke negara lain dengan izin masuk (*al-aman*), baik Muslim atau kafir harbi. Jika seorang Muslim masuk ke Darul Harb, dia tidak boleh mengambil harta kaum kafir dalam Darul Harb tersebut, misalnya dengan mencuri (*as-sariqah*) atau merampas (*al-ghashab*). Sebab, seorang Muslim terikat dengan perjanjian yang ia lakukan (*al Muslim 'inda syurutihim*)..

Keempat, Kafir Harbi. Kafir harbi adalah kafir yang memerangi umat Islam dan membuat orang muslim tidak dapat melakukan kewajiban beragama Islam. Dengan demikian, kafir harbi merupakan orang kafir yang tidak masuk dalam perjanjian (dzimmah) dengan kaum Muslim, baik muahad, dzimmi atau musta'man.

Sekali lagi, apakah terma-terma ini masih relevan ? Ya. Terma ini masih relevan, hanya beberapa hal yang perlu ditinjau ulang. Misalnya dewasa ini, dalam konteks hubungan yang lebih setara, orang muslim dan kafir adalah sama hak dan juga kewajibannya. Sementara, pembagian kafir dzimmi, muahad, musta'man dan harbi, kesemuanya meniscayakan ketidaksetaraan antara muslim dengan non-muslim.

Wallahu'alam. **

BAB LIMA

METODOLOGI ISTINBAT FIQH UNTUK MINORITAS MUSLIM

Setidaknya Fiqh al-Aqaliyat juga menggunakan dalil al-Qur'an dan al-Hadits yang menjadi rujukan utama. Ketika berkaitan dengan waris, maka ayat yang digunakan adalah ayat-ayat waris. Demikian juga, hadits yang digunakan adalah hadits tentang waris.

Metode yang lain adalah kemaslahatan. Artinya teori aplikatif maslahah menjadi acuan dalam hal-hal yang berkaitan dengan fatwa dalam Fiqh al-Aqalliyat sebagaimana penjelasan berikut:

Metode yang pertama dalam Fiqh al-Aqalliyat adalah maslahah. Acuan maslahah tetap menjadi utama dan pertama ketika menentukan hukum-hukum dalam fikih Nusantara. Meski ada yang langsung maupun tidak langsung, penulis menjumpai maslahah adalah acuan kala membangun diktum-diktum fiqhnya. Tentang maslahah ini, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah[56] mengatakan:

ان الشريعة مبناها و اساسها علي الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد, و هي عدل كلها ورحمة كلهاو حكمة كلها و مصلحة كلها . فكل مسألة خرجت عن العدل الي الجور و عن الرحمة الي ضدها و عن المصلحة الي المفسدة و عن

[56] Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin*, Vol. I (Beirut: Darul Jil, 1973), 333.

الحكمة الي العبث فليست من الشريعة و ان ادخلت فيها بالتاويل

"Sesungguhnya syari'at itu bangunan dan fondasinya didasarkan pada kebijaksanaan (hikmah) dan kemaslahatan para hambanya di dunia dan akhirat. Syariat secara keseluruhannya adalah keadilan, rahmat, kebijaksanaan dan kemaslahatan. Maka dari itu, segala perkara yang mengabaikan keadilan demi tirani, kasih sayang pada sebaliknya, kemaslahatan pada kemafsadatan, kebijaksanaan pada kesia-siaan, maka itu bukan syari'at, meskipun semua itu dimasukkan ke dalamnya melalui interpretasi".

Dengan detailnya, Al-Ghazali[57] menyebut maslahah dengan :

المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة و لسنا نعني به ذلك فان جلب المنفعة و دفع المضرة مقاصد الخلق و صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكنا نعني بالمصلحة المحافظة علي مقصود الشرع و مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو ان يحفظ عليهم دينهم و نفسهم و عقلهم و

[57] Abu Zahra, *Ushul Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabiyah, 1994), 442-445.

نسلهم و مالهم فكل ما يتضمن حفض هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة و كل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة

> "Maslahah, pada asalnya, adalah ungkapan tentang penarikan manfaat atau menolak madharat. Namun, yang kami maksud bukanlah hal itu, karena menarik manfaat dan menolak madharat adalah tujuan makhluk (manusia) dan kelayakan yang dirasainya dalam mencapai tujuan. Akan tetapi, yang kita maksud dengan maslahah adalah maqshud as-syar'i. Sementara tujuan syar'i dari makhluk adalah memelihara agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Setiap sesuatu yang mengandung lima hal ini adalah maslahah. Sementara, yang tidak mengandung lima ini adalah mafsadah dan menolaknya termasuk maslahah".

Hanya saja, terma maslahah merupakan tema yang 'rawan' digunakan untuk melegalkan semua praktik transaksi atau apapun dimensi maslahah yang terkandung dalam sebuah perbuatan. Misalnya Abdul Moqsith Ghazali yang condong pada Jaringan Islam Liberal menyembulkan kaidah Ushul fikih "jawaz naskh an-nushus al-juz'iyat bi

al-maslahat". It is possible to abrogate the particular verses by mashlahat.[58]

Dengan kata lain, terma maslahah sering digunakan pihak-pihak tertentu sebagai dalil untuk menetapkan hukum tanpa mengindahkan batasan-batasan dan kaidah-kaidah yang baku (*bi ghairi hududin wala dlawabit*) sehingga mengakibatkan terjadinya kesalahan dalam menetapkan hukum Islam dan menimbulkan keresahan di masyarakat. Saya menyebut contohnya MUI.

Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia, oleh karenanya, memberikan kriteria apa itu maslahah menurut Syari'ah, sebagaimana ditetapkan MUI sebagai berikut[59]:

Pertama, Maslahah/kemaslahatan menurut hukum Islam adalah tercapainya tujuan syari'ah (*maqashid al-syari'ah*) yang diwujudkan dalam bentuk terpeliharanya lima kebutuhan primer (al-dlaruriyat al-khmas), yaitu agama, akal, jiwa, harta dan keturunan.

Kedua, Maslahat yang dibenarkan oleh syari'at adalah maslahat yang tidak bertentangan dengan nash. Oleh karena itu, maslahat tidak boleh bertentangan dengan nash.

Ketiga, Yang berhak menentukan maslahat tidaknya sesuatu menurut syara' adalah lembaga yang mempunyai

---

[58] Abd. Moqsith Ghazali (editor), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis,* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), 10. Bandingkan M. Noor Harisudin, *Fikih Nusantara, 30*

[59] Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak Tahun 1975*, 490. Lihat M. Noor Harisudin, *Fikih Nusantara*, 32-33

kompetensi di bidang Syari'ah dan dilakukan melalui ijtihad jama'i". [60]

Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang "Kriteria Maslahat" ini pada satu sisi tetap memberikan ruang terhadap maslahah sebagai piranti untuk terus menyinambungkan antara produk fikih dengan maqashidus syari'ah. Karena, produk fikih harus mengandung maslahah bagi manusia baik di dunia maupun akhirat. Produk fikih yang tak mengandung maslahah adalah fikih yang tercerabut dari asal tujuan disyari'atkannya hukum Islam.

Point kedua fatwa Majelis Ulama Indonesia adalah pembatasan agar maslahat tidak liar dibawa kemana-mana oleh siapapun sesuai dengan kepentingannya. Batasan "tidak boleh bertentangan dengan syari'at", menyiratkan bahwa Majelis Ulama Indonesia menolak maslahah mulgha karena maslahah mulghah dipandang benar-benar vis a vis bertentangan dengan Syari'at. Maslahah Mulghah adalah kemanfaatan yang diduga manusia, namun bertentangan dengan Syari'at. [61]

Sebaliknya, Majelis Ulama Indonesia menerima maslahah mu'tabarah dan maslahah mursalah. Seperti dikatakan Wahab Khalaf, maslahah mu'tabarah adalah maslahah yang disebut-sebut dalam al-Qur'an untuk melakukannya. Misalnya ayat ajakan nikah dalam al-Qur'an adalah sesuatu yang bermanfaat bagi manusia dan

---

[60] Lebih lengkapnya, lihat Fatwa Majlis Ulama Indonesia Nomor: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005 tentang Kriteria Maslahat.

[61] M. Noor Harisudin, *Fikih Nusantara*, 31

terang-terang disebutkan nash sehingga tidak menikah bertentangan dengan maslahah mu'tabarah.

Berbeda dengan maslahah mu'tabarah, maslahah mursalah yang sering dijadikan dalil ulama Malikiyah adalah maslahah (kemanfaatan pada manusia) yang tidak diperintahkan ataupun dilarang oleh nash. Dengan demikian, maslahah mursalah adalah maslahah yang tersirat dalam nash. Maslahah mursalah ini banyak digunakan menjadi metode para ulama Nusantara. Hanya agar supaya tidak diperselisihkan, maka Wahab Khalaf memberikan at least tiga catatan terhadap maslahah mursalah, sebagaimana berikut:

Pertama, maslahah tersebut benar-benar hakiki (nyata) dan faktual dalam keseharian umat Islam. Tegasnya, maslahah ini benar-benar wujud dalam kehidupan masyarakat. Sebaliknya, maslahah yang hanya dugaan semata, tidak dapat terlihat wujudnya dalam kehidupan, tidak boleh dijadikan landasan.

Kedua, maslahah yang bersifat umum (maslahah 'ammah), tidak bersifat personal atau individual. Maslahah ini yang merasakan adalah orang banyak, bukan hanya segelintir orang. Kalau maslahah hanya berlaku pada segelintir manusia, maka itu maslahah mursalah tersebut tidak dapat digunakan.

Ketiga, maslahah tidak boleh bertentangan dengan nash al-Qur'an dan al-Hadits. Demikian juga tidak boleh bertentangan dengan ijma'. Point ini menjadi penting

karena jika maslahah bertentangan dengan nash, maka bisa dipastikan bertentangan dengan syari'at. [62]

Metode yang kedua adalah metode perubahan hukum berdasarkan perubahan waktu, tempat dan situasi. Sebuah kaidah fiqh mengatakan:

تغير الاحكام بتغير الازمنة والامكنة و الاحوال

"Perubahan hukum bergantung pada perubahan zaman, tempat dan keadaan". [63]

لا ينكر تغير الفتوي و اختلافها بحسب تغير الازمنة و الامكنة و الاحوال و النيات و العوائد

"Tidak dapat dipungkiri adanya perubahan dan perbedaan fatwa sesuai perubahan kondisi,situasi, motivasi dan tujuan". [64]

Selain itu, hukum juga berubah seiring perubahan

---

[62] Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 86-87.

[63] Zakaria al-Anshari, *Ghayat al Wushul Syarh Lubb al Ushul*, (Al Hidayah: Surabaya, tt),...Bandingkan dengan Ibnu al-Qayim, *A'lam al-Muwaqi'in*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1955), juz III, hal 3. Lihat juga, As-Syaukani, *Irsyad al-Fukhul*, (Beirut: Dar al-Malayin, 1945), 223.

[64] Ibnu al-Qayim al Jauziyah, *A'lam al-Muwaqiin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1955), juz III, hal 3. As- Syaukani, *Irsyadul Fuhul,* (Beirut: Darul Malayin, 1945), hal 223.

maslahah. Sebagaimana disebut dalam Majalah Islami[65]:

ان الاحكام تتغير بتغير المصلحة و ان الاجتهاد ضروري مع اعتبار المصلحة

"Sesungguhnya hukum itu berubah-ubah seiring dengan berubahnya maslahah. Sesungguhnya ijtihad itu bersifat dlaruri dilihat dari aspek maslahah".

Selanjutnya, maslahah itu secara *de facto* juga berubah seiring perubahan zaman, tempat dan orang. Oleh karena itu, Mahmud Syaltut menguatkan[66]:

تختلف المصلحة فيه بتغير الازمنة و الامكنة والاسخاص ومن هنا وجد الاجتهاد

" Maslahah itu berubah-ubah seiring perubahan zaman, tempat dan orang. Oleh karena itu, maka diperlukan adanya ijtihad".

---

[65] *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islamy*, (Mandlumah al-Mu'tamar al-Islamy: Jeddah), Juz V, 372. Bandingkan MN. Harisudin, *Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme*, (Jember: STAIN Press, 2013), 71.

[66] Mahmud Syaltut, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar as-Suruq: 1979), 546.

Kembali pada teori perubahan sosial, setidaknya terdapat dua teori yang digunakan sebagai perspektif dalam hukum Islam. Yang pertama adalah teori keabadian (*normativitas*). Maksudnya, hukum Islam tetap abadi, konstan serta tidak berubah dari zaman sebagaimana diturunkannya hukum tersebut. Selamanya, hukum Islam semacam ini tidak akan berubah.[67] Pandangan ini didukung oleh, misalnya, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang kini sudah dibubarkan di Indonesia.

Yang kedua, teori *adaptabilitas* (perubahan). Hal ini bermakna bahwa hukum Islam bisa disesuaikan dengan perubahan sosial dan membutuhkan berbagai *ijtihâd* baru yang sesuai dengan realitas sosial serta dapat merespons perubahan sosial. Perlu diketahui di sini bahwa yang dimaksud dengan *adaptabilitas* bisa mengacu pada dua *frame*, yaitu "kemungkinan perluasan hukum yang sudah ada" dan "keterbukaan suatu kumpulan hukum bagi

---

[67] Beberapa pakar seperti Bergtrasser, Hurgronje, dan Schacht menyatakan bahwa imunitas hukum Islam bertitik tolak dari tiga hal pokok. *Pertama*, sifat Islam yang mutlak dan transenden (berasal dari Tuhan) telah menutup kemungkinan perubahan terhadap konsep dan institusinya. *Kedua*, dilihat dari sejarah pembentukannya hukum Islam terpisah dari institusi sosial dan hukum yang ada (negara dan pengadilan). *Ketiga*, disebabkan oleh gagalnya syari'ah menciptakan sebuah metodologi yang memadai bagi perubahan hukum, maka imunitas hukumlah yang akhirnya muncul. Lihat, Jamal Abdul Aziz, *Dilema Hukum Islam Antara Kemutlakan Dan Kenisbian,* Jurnal Hermeneia, Vol-4-No-1-2005, UIN Sunan Kalijaga

perubahan”.[68]

Dari kedua teori di atas, teori adaptabilitas dipandang lebih kuat secara dalil atau argumentasi. Sementara itu teori keabadian hukum memiliki kelemahan dalam banyak sisi. Hal ini karena bagaimanapun juga, ruang dan waktu mempunyai andil besar dalam proses inferensi hukum (*istinbat al-hukm*) bagi para *mujtahid*. Yusuf al-Qardlawi dalam kitabnya yang berjudul *al-Fatawa al-Shadzdzah* mengkategorikan hukum yang tidak melihat aspek waktu, tempat serta kondisi sebagai hukum yang *shadz* (lawan hukum yang kuat/*sahîh*).

Sebagaimana jamak diketahui, bahwa ajaran Islam ada yang statis (*tsawabit*) dan yang dinamis (*mutaghayirat*). Pada yang statis (*tsawabit*), fiqih Nusantara tentunya tidak bisa diotak-atik dan dipertanyakan karena sudah *taken for granted.* Misalnya tentang sholat lima waktu, haji, cara berzakat, dan sebagainya yang masuk pada wilayah *ta'bbudi*. Dalam sebuah kaidah fikih ibadah dikatakan: Allahu la yu'badu illa bima syuria (Allah Swt. Tidak boleh disembah kecuali dengan cara yang disyariatkannya).

Sementara, pada ruang yang dinamis (*mutaghayirat*), fikih Nusantara dapat dilabuhkan. *Mutaghayirat* inilah yang juga disebut dengan *ma'qul al-ma'na* (bisa diterima akal*)*. Ada potensi perubahan yang terjadi karena lokalitas inilah yang berkaitan dengan *mutaghayirat* tersebut.

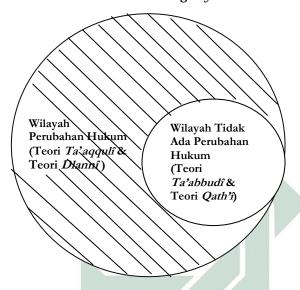
---

[68] Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi* tentang *Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Systibi*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), 1-2; S.E. Rayner, *The Theory of Contracts in* Islamic *Laws: A Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and the United Arab Emirates* (London/Dordrecht/Boston: Graham and Trotman, 1991), 43-44.

Misalnya tentang praktek jual beli, adat istiadat, perkawinan, dan sebagainya.

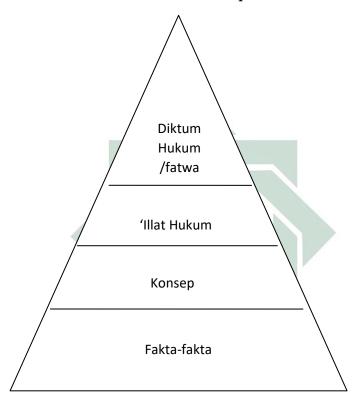
Dengan kata lain, perubahan lokalitas ini masuk dalam "urf". Dengan lokalitas yang ada di Indonesia, Fiqih Nusantara dapat berbeda dengan fikih di tempat lain karena pertimbangan 'urf yang ada di sini. Ini yang juga disebut oleh Hasbi as-Shidiqi, sebagai penggagas awal Islam Nusantara, sebagai inspirasi untuk memunculkan fikih Indonesia. Tentu, yang dimaksud 'urf disini adalah 'urf yang shahih, bukan 'urf tidak fasid. Dengan demikian, tradisi-tradisi yang tidak bertentangan dengan Islam, dapat dijadikan sebagai pegangan yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari muslim.

Skema

Hukum yang Konstan (*Thawabit*) dan Hukum Yang Berubah (*Mutaghayirat*)

Lebih dari itu, keputusan perubahan fatwa sesuai dengan perubahan zaman, tempat, dan keadaan adalah relevan dengan perubahan itu sendiri. Realitas yang bergerak dan terus berubah menjadi alasan sosiologis, mengapa terjadi perubahan hukum itu sendiri. Karena itu, terutama dalam hal 'urf, makanan, pakaian dan yang sejenis, ada perubahan-perubahan yang terjadi di setiap zaman. Di sinilah, maka perubahan hukum terjadi sesuai dengan perubahan tersebut.[69]

---

[69] Lihat, M. Noor Harisudin, *Rekonstruksi Fikih dalam Merespon Perubahan Sosial*, Jurnal as-Syir'ah UIN Sunan Kalijaga, Vol. 50 No. 1 Juni 2016.

Skema Perubahan dalam Fiqh Nusantara

Perubahan hukum yang terjadi karena waktu, tempat atau keadaan karena ada tidaknya maslahah. Atau yang dulu dianggap maslahah bisa jadi tidak maslahah di masa sekarang. Sebaliknya, yang sekarang dianggap maslahah belum tentu maslahah di masa yang lalu. Dunia terus bergerak dan berubah. Disinilah, *qaul rajih* dimasa dulu bisa menjadi jadi qaul *marjuh* di masa sekarang karena

demi pertimbangan maslahah. Demikian halnya, *qaul marjuh* dimasa dulu bisa jadi *rajih* di masa sekarang karena pertimbangan kemaslahatan tersebut.

Namun, seperti skema di atas, perubahan hukum bergerak berdasarkan fakta-fakta yang ada selanjutnya dijadikan konsep. Pada tahap selanjutnya, melalui penelitian mendalam akan diperoleh *'illat* atau tidak untuk dijadikan landasan dalam berfatwa atau menetapkan diktum-diktum hukum Islam. Dalam konteks inilah, maka hukum Islam di Indonesia atau fikih Nusantara itu berpijak.

Metode Ketiga yang digunakan dalam Fiqh al-Aqalliyyat adalah 'urf. 'Urf adalah tradisi yang berlaku di sebuah daerah. Dalam hukum Islam, yang diperhitungkan bukan semua 'urf, tapi hanya 'urf yang baik saja yang digunakan dalam fatwa-fatwa hukum Islam.

Para ulama Nusantara mempertimbangkan kearifan lokal atau 'urf di tempatnya masing-masing. Tentang betapa pentingnya 'urf ini, sudah penulis sampaikan di muka bahwa tradisi atau 'urf shahih menjadi pilar dalam fikih Nusantara. Apresiasi terhadap 'urf shahih telah ditunjukkan oleh para ulama Nusantara seiring penerimaan Islam terhadap 'urf shahih itu sendiri.

Secara bahasa, urf berasal dari kata 'arafa ya'rifu 'urfan, yang berarti mengetahui. Urf secara bahasa disamakan dengan adat. Sementara itu, secara istilah, 'urf adalah "Sesuatu yang dikenal manusia dan dijalankan

secara biasa, baik berupa perkataan maupun perbuatan". [70]

Sementara itu, Wahbah Zuhaili[71] menyebut:

هو ما اعتاده الناس و ساروا عليه من كل فعل شاع بينهم او لفظ تعارفوا اطلاقه علي معني خاص لا تالفه اللغة ولا يتبادر غيره عند فهمه

> "Sesuatu yang dibiasakan manusia dan dijalaninya dari tiap perbuatan yang telah populer diantara mereka atau juga lafaz yang dikenal dengan sebuah arti khusus yang tidak dicakup bahasa serta hanya memungkinkan makna ketika didengarkan. "

Ahmad Fahmi Abu Sunah[72] menyebut urf sebagai:

هو ما استقر في النفوس عليه بشهادة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول

> "Sesuatu yang terpatri dalam jiwa karena dipandang rasional dan penerimaan watak yang sehat atasnya".

---

[70] M. Noor Harisudin, *'Urf sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara*, Jurnal al-Fikr Volume 20
No. 1 Tahun 2016, 67-68.

[71] Wahbah az-Zuhali, *Ushul fikih al-Islami*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 828.

[72] Ahmad Fahmi Abu Sunah, *al-Urf wa al-Adat fi Ra'yil al-Fuqaha*, (Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947 M), 8.

Sementara itu, menurut Ratno Lukito, 'adat yang sinonim dengan 'urf memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal, adat adalah kebiasaan, adat, praktek. sementara 'urf adalah sesuatu yang diketahui. 'Urf juga sering didefinisikan sebagai praktek yang berulang-ulang yang diterima oleh seseorang yang memiliki akal sehat. Oleh karena itu, dalam arti ini, dalam catatan Ratno Lukito, 'urf merujuk pada kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara adat lebih pada kebiasaan sekelompok kecil orang tertentu. [73] Meski demikian, oleh para fuqaha, dua istilah ini digunakan dalam pengertian yang sama.

Selain dalil hadits[74], setidaknya ada tiga alasan penguat yang mendasari 'urf diterapkan sebagai sumber hukum Islam sebagaimana berikut:

Pertama, apa yang dipraktekkan dimasa Nabi Saw dimana haji dan umrah umat Islam tetap melanjutkan apa yang dipraktekkan jauh sebelum Islam. Berbagai ritual Arab seperti talbiyah, ihram, wuquf dan lain-lain diteruskan untuk diterapkan dalam praktek haji umat Islam, kendati ritual lain dalam haji seperti harus melakukannya dalam keadaan telanjang dihilangkan.

[73] Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter: The Experiece of Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), 1. Bandingkan dengan, [73] M. Noor Harisudin, *Fikih Nusantara*, 41

[74] Keberadaan 'urf ditopang oleh hadits Nabi berikut ini:

ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و ماراه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ

Muhammad bin Abdullah Abu Abdillah al-Hakim an-Nisaburi, *Al-Mustadrak Ala Shahihain,* Dar al-Kutub Ilmiyah, Beirut: Libanon, Juz III, Cet I, 1990, (dalam Maktabah Syamilah).

Demikian juga dengan hukum qishah dan diyat dimana keduanya merupakan praktek budaya masyarakat pra Islam. Kedua budaya ini lalu diafirmasi menjadi bagian dari ajaran Islam. [75]

Abdul Karim menyebut pola rekruitmen adat-istiadat atau tradisi masyarakat Arab ke dalam hukum Islam mengambil tiga pola. **Pertama**, shari'ah mengambil sebagian tradisi itu dan membuang sebagian yang lain. **Kedua**, Islam mengambil sebagian dan membuang sebagian yang lain dengan melakukan penambahan dan pengurangan sana-sini. **Ketiga**, Islam mengadopsinya secara utuh tanpa ada perubahan bentuk dan identitasnya. [76] Ketiga pola ini tidak mengganggu pada bentuk, prinsip dan isi shari'ah Islam secara umum.

Kedua, setelah wafatnya Nabi Saw, para sahabat juga mendasarkan hukum-hukum Islam yang ada dengan 'urf masyarakat sekitar. Pada masa dimana Islam melakukan ekspansi besar-besaran, maka terlihat jelas bahwa Islam sangat memperhatikan budaya local masing-masing. Khalifah Umar sebagai misal mengadopsi sistem dewan dan tradisi masyarakat Persia. Di samping itu juga, Umar juga megadopsi sistem pelayanan pos yang juga menjadi tradisi sasanid dan Kerajaan Byzantium. [77]Ini semua mengukuhkan bahwa para sahabat meneruskan langkah

---

[75] Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 7-8.

[76] Khamil Abd Karim, *al-Judhur al-Tarikhiyah li as-Syari'ah al-Islamiyah*. Terj Kamran Asad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), xi-xii.

[77] Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia* , 11.

Nabi Saw. yang bersikap akomodatif terhadap kearifan lokal (local wisdom).

Ketiga, generasi tabi'in yang hidup setelah sahabat juga memasukkan klausul 'urf dalam sumber hukum Islam. Madzhab Hanafi misalnya membangun fiqhnya atas dasar 'urf. Al-Nu'man ibn Thabit Ibn Zuti yang dikenal dengan Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M) menggunakan tradisi Kufah sebagai dasar penetapan hukumnya yang diakomodir dalam konsep istihsan. Bahkan, Abu Hanifah menolak qiyas demi mengunggulkan 'urf. [78] Al-Syaibani (w. 189 M/805 M), seorang pengikut Abu Hanifah, menyatakan bahwa aturan interpretasi yang sifatnya teoritis dan menunjukkan undang-undang berasal dari 'urf. [79]

Abu Yusuf (w. 182 H/795 M) mengatakan bahwa adat menjadi pertimbangan utama dalam sistem hukum madhhab Hanafi ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan. [80]Masih menurut Abu Yusuf, jika suatu nash yang berasal dari adat kebiasaan atau tradisi tertentu dan kebiasaan tersebut kemudian mengalami perubahan, maka hukum yang ditegaskan oleh nas tersebut menjadi gugur. Hal demikian ini, menurut Abu Yusuf, bukan bentuk pengabaian nash, melainkan merupakan salah satu cara menakwilkannya.

---

[78] Al-Syarkhasi, *Al-Mabsuth*, Jlid XII, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 199.

[79] Al-Shaibani, al-Siyar al-Kabir, Jilid I (Kairo: Syirkah Musahamah, 1953), 194-198

[80] Ibn al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir*, Jilid V (Kairo: Mathba'ah Mustafa Ahmad, 1937), 282-283.

Imam Malik juga menerima 'urf sebagai sumber hukum Islam. Kita bisa melihat beberapa karya Imam Malik seperti al-Muwatta', al-Mudawanah, dan Fath al-Ali al-Malik mendasarkan hukum-hukumnya pada kemaslahatan umum, dimana 'urf Ahli Madinah salah satunya. Imam Malik sering menggunakan istilah "praktek yang kita setujui" menunjukkan bahwa 'urf Ahli Madinah dalam pandangan Imam Malik merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat, bahkan lebih kuat daripada hadits Ahad. Karena berdasarkan 'urf Madinah ini, maka Imam Malik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka, karena adat para wanita ningrat di Madinah tidak menyusui anak-anak mereka. [81]

Meski nyata-nyata menentang 'urf, Imam Syafi'i ditengarai mempertimbangkan 'urf dalam penetapan sebuah hukum. Ini terlihat ketika Imam Syafi'i meralat pendapatnya dari qaul qadim (Irak) ke qaul jadid (Mesir). Tegasnya Syafi'i meninggalkan pendapat qaul qadim nya diganti dengan qaul jadid karena 'urf di Mesir menghendaki demikian. [82] Izzudin Abdus Salam (w. 660 H), seorang pengikut Syafi'i menyatakan bahwa bila suatu masyarakat terdapat 'urf yang sama dengan pernyataan

---

[81] Yasin Duton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah,* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 75-106.

[82] Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Shafi'I,* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), 150. Mun'im A. Sirry, *Sejarah fikih Islam; Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 107. Lihat juga, Abd. Whab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, 90.

lisan, maka 'urf tersebut dapat menggantikan ucapan dalam tindakan hukum. [83]

Imam Ibnu Hanbal (164-241 H) terang menolak 'urf sebagai sumber hukum Islam. Namun, para pengikutnya seperti Ibnu Qudamah (w. 620 H) menggunakan keberadaan 'urf sebagai sumber hukum. Ibnu Qudamah mendasarkan diktum-diktum fiqhnya pada adat. [84] Ibnu Taimiyah, pengikut Ibnu Hanbal yang lain, juga menggunakan 'urf sebagai sumber hukum. Ketika menyatakan kafarat (sangsi) karena melanggar sumpah dengan kewajiban memberi makan orang miskin dengan makanan secukupnya. Menurut Ibnu Taimiyah, kata "makanan secukupnya" dikembalikan pada 'urf setempat. [85]

Dalam konteks ini, as-Syatibi menulis:

و ايضا ان عدوا كل محدثات بدعة فليعدوا جميع ما لم يكن فيهم من المأكل و المشارب و الملابس و الكلام و المسائل النازلة التي لا عهد في الزمان الاول بدعا و هذا شنيع , فان من العوائد ما تختلف بحسب الازمان و الامكنة و الاسم ,

---

[83] Izzu al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 107-119.
[84] Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VI, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 485.
[85] Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra,* Jilid III, (Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, tt), 412-413.

فيكون كل من خالف العرب الذي ادرك الصحابة و اعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم , هذا من المستنكر جدا

"Juga apabila mereka menganggap hal-hal yang baru dalam tradisi dan adat sebagai bid'ah, maka apa saja dalam soal makanan, minuman, pakaian, perbincangan dan masalah-masalah yang muncul yang tidak ada pada zaman Islam awal lantas semuanya dianggap sebagai bid'ah dan ini adalah suatu pandangan yang dianggap keliru. Karena tiap adat istiadat itu mengalami perbedaan berdasarkan waktu, tempat dan nama. Kalau semua dianggap bid'ah, maka siapapun yang menyelisihi masyarakat Arab yang hidup pada masa sahabat dan yang menjalankan tradisi mereka lantas dianggap orang yang tidak mengikuti generasi awal Islam, tentu ini pandangan yang tidak bisa diterima". [86]

Seorang mufti Agung Damaskus bermadzhab Hanafi pada masa Turki Usmani, Ibnu Abidin as-Sami juga menulis:

فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله و لحدوث ضرورة بحيث لو بقي الحكم علي ما كان عليه للزم

[86] M. Noor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara*, (Pena Salsabila : Surabaya, 2016),11

عليه المشقة و الضرر بالناس و لخالف قواعد الشريعة المبنية علي التخفيف و التيسر و دفع الضرر و الفساد لبقاء العالم علي اسم النظام و احسن احكام.

> "Banyaknya aturan hukum Islam yang mengalami perubahan dengan berubahnya zaman karena adanya perbedaan 'urf (adat atau tradisi) masyarakatnya dan karena keadaan yang tidak terelekkan. Karena dalam situasi yang seperti itu, hukum yang berlaku tetap sama seperti sebelumnya. Maka itu akan menimbulkan hal yang memberatkan dan merugikan manusia, yang justru bertentangan dengan pilar-pilar Syariah yang didasarkan pada prinsip mempermudah, meringankan dan mencegah kemudaratan dan kerusakan karena tetapnya tatatan semesta bergantung pada sempurnanya tatanan dan bagusnya hukum-hukumnya. [87]

Dalam pandangan penulis, setiap 'urf yang shahih bisa dipastikan mengandung kemaslahatan. Dengan demikian, 'urf tidak berdiri sendiri, namun ia berkolaborasi dengan dimensi penting dalam fikih Nusantara, yaitu kemaslahatan (al-maslahah atau al-maslahah al-mursalah).

Adalah sebuah kenihilan jika 'urf tidak ada maksud dan tujuannya. Tradisi makan tumpeng, petik laut, halal bi

[87] Ibid, 12.

halal, tahlilan yang menggantikan judi setelah kematian dan sebagainya adalah tradisi yang memiliki maksud yang baik untuk umat, sehingga masih terus dilestarikan hingga masa sekarang. Sebaliknya, 'urf-'urf yang tidak baik dan sudah meninggalkan kemaslahatan akan digerus dan lapuk dimakan zaman. Kita pun bisa melihat banyaknya tradisi yang berguguran karena sudah tidak relevan lagi dengan zaman. [88]

Sejatinya, pra syarat keberlakukan 'urf ada dua. Yaitu ketetapan (al-istiqrar) dan kontinuitas (al-istimrar). Al-Istiqrar menunjukkan bahwa 'urf harus disepakati oleh masyarakat. Sedangkan, al-istimrar menunjukkan bahwa 'urf harus terus berlangsung hingga kini.[89] Jika tidak ada dua syarat ini, keberlakuan 'urf akan ditinjau ulang atau ia hanya akan menjadi sebuah cerita.

Metode yang keempat adalah teori dlarurat dan hajat yang menjadi pijakan dalam Fiqh al-Aqaliyat. Dalam kajian-kajian paraa ahli Ushul Fikih, bahwa ada tinga tingkatan hukum Islam, sebagaimana berikut:

Pertama, maslahah dlaruriyah, yaitu kemsalahatan yang harus terealisasikan dalam kehidupan manusia demi meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. Standar paling mudah menentukan kemaslahatan ini adalah konsekuensi yang ditimbulkannya. Bila suatu kemaslahatan yang tanpa keberadaannya akan menimbulkan kehancuran dalam kehidupan dunia dan juga akhiratnya, maka ini disebut

---

[88] M. Noor Harisudin, *'Urf sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara*, 67-68. Lihat juga, Wahbah az-Zuhali, *Ushul fikih* 2, hal 835.

[89] M. Noor Harisudin, *'Urf sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara*, 68.

maslahah dlaruriyah. Maslahah dlaruriyah meliputi perlindungan dan pemelihraaan terhadap lima kebutuhan elementer manusia yaitu perlindungan terhadap keyakinan beragama, perlindungan terhadap jiwa raga, perlindungan terhadap keturunan, perlindungan terhadap hak berfikir dan perlindungan terhadap harta benda.

Dalam rangka melindungi keyakinan beragama, syari mengundangkan perangkat hukum untuk melindungi dan mempertahankannya seperti kewajiban beragama, tidak diperkenankan keluar agama, diwajibkannya ibadah tertentu, dan lain-lain yang merupakan perangkat syari'at dalam Islam seperti pernyataan Abdussalam bin Ibrahim: [90]

القاعدة الثانية: الضرورات تبيح المحظورات

أولا: معنى القاعدة. **الضرورة هي حالة تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية؛** كأن يتلف له عضو، أو مال، أو تذهب نفسه كلها، أو يقع به ألم شديد لا يمكن تحمله، فهذه الضرورة تبيح لمن وقعت له أن يفعل المحرم الذي تعين طريقًا لدفع الضرر عنه.

90 Abdusalam bin Ibrahim bin Muhammad Al-Hashin, ***Tathbiq Al-Qowa'id Al-Fiqhiyyah Ala Masa'ili Al-Tahdzir Al-Mu'ashirah,*** Juz. 1, Hal. 35 dalam *maktabah syamilah*

تطبيق القواعد الفقهية على مسائل التخدير المعاصرة – (ج 1 / ص 35

Sementara, Abdullah Bin Bayyah, pemikir Maqasid as-Syariah yang lain[91] mengatakan:

الضرورة هي حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر".(الدردير:2/183)

عرّفها الجصاص (حنفي): "هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل"(أحكام القرآن:1/195) قال القرطبي: الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم أو بجوع من مخمصة والذي عليه الجمهور من الفقهاء والعلماء في معنى الآية هو من صيره العدم والغرث وهو الجوع إلى ذلك، وقيل معناه أكره وغلب على أكل هذه المحرّمات.(القرطبي: 2/225).

Baik Bin Bayah maupun Abdussalam menekankan posisi dlarurat yang jika tidak dilakukan akan menyebabkan kerusakan atau hilangnya jiwa, demikian juga kerusakan harta yang itu mengakibatkan pergeseran hukum yang semula dilarang menjadi diperbolehkan seperti makan babi pada saat kelaparan yang sangat di

[91] Abdullah Bin Bayyah dalam ***Shina'atul Fatwa Wa Fiqhul Aqolliyyat***, Juz. 1 hal. 44 mengatakan: dalam *maktabah syamilah*

hutan, sementara tidak ada makanan lain. Jika ia tidak makan, dikhawatirkan ia akan meninggal dunia.

Kedua, maslahah hajiyah (kebutuhan sekunder-komplementer). Yaitu suatu kebutuhan yang jika tidak terpenuhi tidak sampai menimbulkan kerusakan atau kekacauan dalam kehidupan manusia atau tidak sampai mengancam eksistensi mereka, tetapi akan membawa kesulitan (masyaqah) dalam kehidupan. Dengan kata lain, maslahah hajiyah dalah suatu hal yang dibutuhkan manusia untuk mendapatkan kemudahan, kelapangan dalam memikul beban taklif dan kesulitan yang mungkin terjadi dalam perjalanan hidupnya.

Dalam rangka maslahah hajiyah ini, syari' mengundangkan perangkat hukum dalam bidang syari'at, bidang ibadah, mu'amalah, munakahah sampai jinayah.

Dalam pandangan Wahab Khalaf, dalam bidang ibadah, syari;at mengundangkan kebolehan tidak berpuasa bagi orang yang sakit atau dalam perjalanan, hukum kewenangan bahkan wajib melakukan jama' dan qashar sholat, hukum tayamum bagi yang tidak dapat air dan lain-lain.

Sementara, lanjut Wahab Khalaf, dalam bidang mu'amalah, syari'at membolehkan berbagai macam transaksi mulai jual beli, sewa menyewa, gadai, sawah, hutang piutang, sampai transaksi modern yang bermunculan saat ini. Hukum ini disyari'atkan semata-mata untuk memberikan kemudahan dalam menjalankan tugas kemanusiaannya. Inilah yang disebut rukhsah.

Dalam konteks ini, maka pernyataan Abdussalam[92] tentang hajat layak dicermati:

الحاجة قد تنزل منزلة الضروة .أولا: معنى القاعدة. **الحاجة هي التي يترتب على عدم مراعاتها ضيق وحرج، دون أن تضيع المصالح الضرورية** ، وهذه الحاجة قد يكون لها أثر في إباحة بعض المحرمات. وليس شرطًا أن تكون الحاجة متعلقة بمجموعة من الناس، بل حتى الحاجة المختصة بشخص واحد يمكن أن تكون سببًا في التخفيف وإباحة المحرم في بعض الحالات.

> Hajat itu terkadang menempati kedudukan dlarurat. Pertama, arti kaidah ini bahwa hajat itu terkait dengan kesempitan dan kesulitan, bukan diremehkannya kemaslahatan yang bersifat dlaruriyat. Inilah hajat yang membolehkan sebagian keharaman. Tidak ada persyaratan hajat itu merupakan hajat manusia keseluruhan, bahkan hajat seorang pun dapat menjadikan keringanan dan kebolehan pada beberapa keharaman. "

---

[92] Abdusalam bin Ibrahim bin Muhammad Al-Hashin, ***Tathbiq Al-Qowa'id Al-Fiqhiyyah Ala Masa'ili Al-Tahdzir Al-Mu'ashirah,*** Juz. 1, Hal. 36 dalam *maktabah syamilah*

Sementara, Ahmad bin Syeikh Muhammad az-Zarqa memiliki pendapat yang hampir sama. Dalam Syarhul Qawaidul Fiqhiyah[93] ia mengatakan:

والحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً أو تسهيلاً لأجل الحصول على المقصود فهي دون الضرورة من هذه الجهة وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمراً والثابت للضرورة موقتاً كما تقدم

> "Hajat adalah keadaan yang mendorong adanya keringanan dan kemudahan untuk mencapai yang dituju. Oleh karena itu, dari aspek ini, hajat ada di bawah dlarurat sekalipun hukum yang ada tetap berlangsung dan hukum dlarurat hanya bersifat sementara sebagaimana keterangan sebelumnya".

Az-Zarqa memberikan catatan tengang keberlakuan hukum yang darurat yang bersifat muaqqat, karena ada hajat tersebut.

Dalam urutan yang *Ketiga,* ssesugguhnya ada maslahah tahsiniyah-Kamaliyah (Kebutuhan tersier-suplementer), yaitu kebutuhan yang dicanangkan untuk

---

[93] Syaikh Ahmad Bin Syaikh Muhammad Al-Zarqo', ***Syarhul Qawaidul Fiqhiyyah***, Dar Al-Qolam, Juz. 1 hal. 120 dalam *maktabah syamilah*

memenuhi tuntutan nilai baik dan buruk, budi pekerti, prestise dan akhlak mulia supaya manusia dapat hidup secara wajar dalam kemuliaan dan kesempurnaan. Suatu kebutuhan yang jika tidak terpenuhi tidak akan menimbulkan kesulitan, apalgi kehancuran, akan tetapi kurang memberikan nilai dan makna kesempurnaan dalam hidup manusia.

Untuk memenuhi kelashatan tahsiniyah ini, syari'at mencanangkan perangkat hukum dalam hampir semua bidang hukum Islam. Dalam bidang ibadah, Allah dan Rasul Nya mewajibkan kesucian badan, pakaian dan tempat dari najis, menutup tempat-tempat yang tidak pantas terlihat ketika seseorang menghadap pada sang khalik. Dalam bidang mu'amalah dicanangkan hukum keharaman membuat spekulasi gharar dalam bertransakasi, larangan merebut transaksi pihak lain dan lauin-lain. Dalam adat, diundangkan hukum tidak boleh membunuh tokoh agama, anak-anak dan wanita dalam perang, larangan mencacah dan memotong korban dan sebagainya. Ini semua disyariatkan dalam rangka menggapai kehidupan yang lebih beradab dan kesempurnaan hidup.

Hanya saja, dalam konteks yang ketiga ini (tahsiniyah), tidak digunakan dalam metodologi Fiqh al-Aqaliyat. Sebaliknya yang digunakan adalah Dlarurat dan Hajat.

Metode yang kelima adalah metode Rukhsah dan azimah. Wahab Khalaf mendefiniskan rukhsah dengan:

الرخصة هي ما شرعه الله من الأحكام تخفيفا على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف، أو هي ما شرع لعذر شاق في حالات خاصة ، أو هي استباحة المحظور بدليل مع قيام دليل الحظر.

"Hukum keringanan yang disyariatkan Allah atas mukallaf dalam keadaan yang menghendaki keringanan tersebut; hukum yang disyariatkan karena udzur kesulitan dalam keadaan yang khasah atau membolehkan yang dilarang dengan dalil larangan." [94]

Sementara, Abu Sanad Muhammad[95] mengatakan:

الرخصة هي الحكم الثابت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر.

"Rukhsah adalah yang tetap berdasarkan dalil yang bertentangan dengan dalil lain karena ada udzur."

---

[94] Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 121.

[95] ***Mausu'ah Hal Yastawil ladzina ya'lamun walladzina la ya'lamun***, Juz. 1 hal 18-19 dalam *maktabah syamilah*

Abu Sanad menekankan dua hal: **Pertama**, bertentangan dengan dalil lain. **Kedua,** adanya udzur. Kedua hal ini menurut Abu Sanad yang merupakan kriteria khusus dari rukhsah.

Sementara, Wahab Khalaf menyebut azimah sebagai kebalikan hukum rukhsah:

وأما العزيمة فهي ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف.

> "Hukum asal yang bersifat umum tidak dalam keadaan tertentu, juga bukan hukum hanya berlaku pada seorang mukalaf dan tidak pada mukalaf yang lain". [96]

Para Ushuli yang lain mengatakan bahwa hukum 'Azimah adalah hukum-hukum yang disyariatkan Allah kepada seluruh hamba-Nya sejak semula. Artinya, belum ada hukum sebelum hukum itu disyariatkan Allah, sehingga sejak disyariatkannya seluruh mukallaf wajib mengikutinya.

---

[96] Lihat, M. Noor Harisudin, *Ushul Fikih,...* Abdul Wahhab Khalaf, ***Ilmu Ushul Fikih***, Maktabah Al-Da'wah, Cetakan VIII, Juz 1 hal 121 dalam *maktabah syamilah*

علم أصول الفقه – (ج 1 / ص 121)

Sementara Abu Sanad Muhammad mengatakan Azimah sebagai:

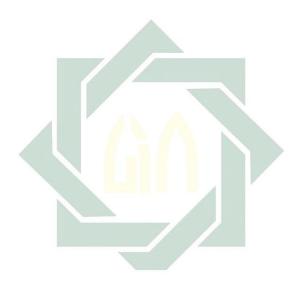
عرف العزيمة؟ **العزيمة هي الحكم الثابت على وفق الدليل أو خلاف الدليل**. فهي الحكم الثابت بدليل شرعي، خال عن معارض راجح. وذلك يشمل الواجب ، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح، إذ الجميع حكم ثبت بدليل شرعي

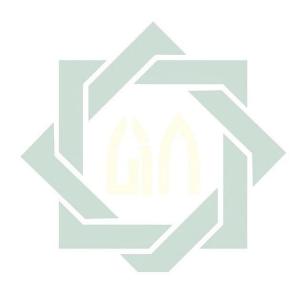
> "Azimah adalah hukum yang tetap sesuai atau bertentangan dalil itu adalah hukum yang tetap berdasarkan dalil syari yang tidak ada dalil unggul yang bertentangan dengannya. Azimah ini mencakup hukum wajib, sunah, haram, akruh, mubah. Karena semua itu adalah hukum yang tetap berdasarkan dalil syar'I".

Metode yang keenam pemahaman adanya *fiqh al-waqi'* yang realistis (*al-inayah bi fiqhi al-waqi' al-ma`ishi*). Bahwa dalam tataran praktis, tidak bisa dihindari adanya fiqh yang harus menyesuaikan dengan kondisi lapangan. Oleh karena itu, tidak mungkin adanya keseragaman fiqh karena lokalitas yang berbeda-beda satu dengan lainnya.

Sebaliknya, memaksakan keseragaman sama dengan menentang *sunnatullah*. Karena sunnatullah berada dalam jalur keanekaragaman. Justru dalam keanekaragaman ini

akan muncul berbagai dinamika dan keunikan-keunikan dalam kehidupan.

Wallahu'alam. **

BAB ENAM

KAIDAH *FIQH* UNTUK MINORITAS MUSLIM

Selain metodologi yang digunakan dalam *Fiqh al-Aqalliyat,* ada hal penting lain yang juga digunakan dalam operasional isntinbat hukumnya, yaitu kaidah-kaidah Fiqh yang digunakan sebagai penyempurna dalam melakukan istinbat hukum Fiqh al-'Aqalliyat.

Beda dengan ushul Fiqh yang bersifat deduktif, *qawaid al-fiqhiyah* bersifat induktif dengan mencatat beberapa kesamaan sehingga memunculkan kaidah-kaidah fiqhhiyah. Kaidah fiqh ini menguatkan dan menyempurnakan istinbat hukum dalam Fiqh al-Aqalliyat tersebut.

Sebagai tokoh *Fiqh al-Aqaliyat*, Ibn Bayyah merumuskan enam kaidah fiqh yang dapat dijadikan sebagai pedoman dalam perumusan masalah-masalah fiqh al-aqalliyyat sebagaimana berikut:.

a. Kaidah kemudahan dan menghilangkan kesulitan *(al-taisir wa raf'I al haraj*).

   Bahwa adanya banyak pendapat fuqaha merupakan sebuah keniscayaan. Seorang mufti harus tahu banyak tentang perbedaan pendapat tersebut.

   Dalam kaitan Fiqh al-Aqalliyat, yang paling tepat adalah pendapat yang mudah dan tidak memberatkan. Karena inilah yang sesuai kehendak Allah Swt. [97]

[97] Bin Bayah, *Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, 170-171.

b. Kaidah perubahan fatwa bergantung perubahan zaman (*taghayyur al-fatwa bi taghayyur al zaman*).
   Pandangan Bin Bayah ini sejalan dengan pandangan penulis yang telah diurai luas dan mendalam dalam Metodologi Istinbat Fiqh al-Aqalliyat di Bab V sebelumnya.

c. Kaidah menempatkan kebutuhan pada posisi darat (*tanzil al-hijah manzilat al-darurah*).
   Pandangan serupa penulis telah dibahas di Bab V sebelumnya.

d. Kaidah kebiasaan (*al-'urf*).
   Senada dengan Bin Bayah, pandangan penulis juga menjadikan kebiasaan sebagai metode Istinbat hukum dalam Fiqh al-Aqalliyat.

e. Kaidah memandang kondisi akhir akibat hukum (*al-nadar fi al-maalat*).
   Menurut kaidah ini, seorang mufti harus mempertimbangkan akibat hukum atau hasil yang akan tercipta dari ucapan atau perbuatan yang akan ditentukan status hukumnya.
   Dalam konteks ini, sesuatu yang dipandang maslahah di depan bisa jadi akan berakhir dengan mafsadah. Sebaliknya, sesuatu yang dipandang mafsadah di depan, bisa jadi akan berujung maslahah di akhir. Mufti harus jeli benar dengan hal ini. Demikian ini juga yang

kadangkala menjadikan pendapat Fiqh al-Aqalliyat menjadi berbeda dengan fiqh pada umumnya. [98]

f. Kaidah Memosisikan Masyarakat Umum pada Posisi Hakim (*Tanzil al-Jama'ah manzilatal Qadli*).
   Sebagian besar ulama seperti al-Hattab, al-Qabisi, al-Zarqani, al-Bannani, al-Dardir, dan ulama Malikiyah sepakat bahwa masyarakat muslim berhak untuk menempati posisi Qadli (hakim) ketika tidak ada hakim yang yang diangkat oleh pemimpin muslim.
   Logika Bin Bayah mengatakan bahwa ketika pemimpin bukan seorang muslim, maka sebagian kelompok masyarakat berhak mewakilinya. [99]

Dua kaidah terakhir Bin Bayah, dalam pandangan penulis, relative baru. Setidaknya, Bin Bayah yang memulai pendapat kaidah yang demikian; yaitu *al-nadar fi al-maalat,* dan *Tanzil al-Jama'ah manzilatal Qadli*. Tentu ini sebuah kemajuan karena kondisi berbeda memunculkan kaidah yang berbeda.

Sementara itu, Yusuf al Qardawi menformulasikan Sembilan pondasi pokok dalam aplikasi Fiqh al-Aqalliyyat yaitu:

---

[98] Bin Bayah, *Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, 151-152.
[99] Bin Bayah, *Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat,* 75. Bandingkan dengan Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 144-153.

a. Fiqh tidak mungkin terwujud tanpa ijtiihad kontemporer yang lurus (*la fiqh bi ghair ijtihad mu`asir qawim*)
b. Memelihara kaidah fiqh universal (*mura`ah al qawaa`id al-fiqhiyyah al-kulliyah*)
c. Mengupayakan fiqh yang realistis dalam kehidupan (*al-inayah bi fiqhi al-waqi' al-ma`ishi*)
d. Mengutamakan fiqh kolektif daripada fiqh parsial (*al-tarqiz `ala fiqh al-jamaah la mujarradu al-afrad*)
e. Mengedapankan prinsip kemudahan (*manhaj al-taisir*)
f. Menerapkan kaidah perubahan fatwa bergantung tuntutan kondisi (*taghayyur al-fatwa bi taghayyur mujibatiha*)
g. Menerapkan prinsip gradualitas hukum (*tadarruj*)
h. Pengakuan terhadap kebutuhan primer (*darurat*) dan kebutuhan sekunder (*hajat*) manusia
i. Terbebas dari kungkungan madzhab (*al-taharrur min al-iltizam al madhabib*)[100]

Pandangan Yusuf Qardlawi lebih lengkap dan operasional sehingga menjadi pijakan fiqih al-Aqalliyat kuat dan tidak terbantahkan. Yusuf Qardlawi juga masih memandang kondisi darurat dan hajat menjadi acuan dalam Fiqh al-Aqalliyat.

---

[100] Yusuf Qardlawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyat*, 40-57.

Sementara itu, dalam pandangan penulis, ada beberapa hal yang menjadi pijakan dalam Fiqh Minoritas selain yang telah disebuat baik oleh Bin Bayah maupun Yusuf Qardlawi, sebagaimana berikut:

Pertama. *Ad-dlarurat tubihul mahdlurat*. Darurat itu membolehkan hal-hal yang dilarang.

Pertanyaannya, apakah sebuah keadaan dikatakan darurat? Apa indikator keadaan darurat?

Kedua, *idza dlaqal amru ittasa'a wa idzat tasa'a dzaqa.* Ketika sebuah persoalan sempit maka ia longgar. Demikian juga ketika longgar, maka ia menjadi menyempit.

Ketiga, *al-hajatu qad tanzilu manzilatat dlarurati.* Artinya, terkadang kebutuhan itu menempati kedudukan dlarurat. Seperti kata Wahab Khalab, dalam beberapa kondisi, kebutuhan dapat menempati posisi dlarurat yang menyebabkannya diperbolehkan.

Demikianlah kaidah-kaidah yang digunakan dalam Fiqh al-Aqaliyat, meskipun ini terus harus di-*update* sesuai dengan kebutuhan zaman yang terus berubah. Artinya, kaidah ini harus terus dipalikasikan dalam kehidupan Muslim Minoritas di Barat atau yang sama dengan Barat.

Wallahu'alam. ***

BAB TUJUH

PRODUK-PRODUK DALAM *FIQH* UNTUK MINORITAS MUSLIM

Secara sosio-politik, kewarganegaraan minoritas Muslim di negara-negara non-Muslim jelas dalam keadaan 'darurat'. Ditambah lagi, keadaan sosio-politik minoritas Muslim dalam ranah mu`malah seperti sosial, ekonomi, Negara, hukum perdata dan hukum pidana. Allah Swt. tidak menjelaskan detail dalam bidang mu`amalah[101], tetapi hanya berupa kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip umum.

Hal demikian ini memberi kesempatan pada mujtahid untuk berijtihad sesuai dengan konteks zamannya agar hukum Islam tidak sempit selamanya. Dalam konteks ini, Islam telah memberi ruang yang luas bagi mereka baik berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW secara tekstual maupun kontekstual. Melalui seperangkat instrument dan petunjuk teknis dari karya ulama dengan berdasarkan *maqasid al-shari'ah* (tujuan syariah Islam) dan kaidah-kaidah fiqh, Fiqh al-Aqalliyyat memiliki ranah yang luas dan fleksibel sesuai dengan jargon, "al-Islam salih li kulli zaman wa makan" (Islam adalah akomodatif dengan situasi dan kondisi).

Berdasarkan paparan di atas jelas bahwa pendapat tersebut termasuk sebuah pemikiran yang digali dari sumbernya (al-Qur`an dan Hadits Nabi SAW). Fiqh al-Aqalliyyat berkaitan dengan Muslim minoritas dalam Negara-negara non-Muslim memiliki implikasi hukum yang bervariatif di kalangan ulama. Hal ini sangat wajar

---

[101] Ini beda dengan domain fiqh ibadah yang detail sehingga tidak memungkinkan adanya ijtihad. *La yu'badullahu illa bima syuria.* Allah Swt. tidak disembah kecuali dengan apa-apa yang disyariatkan.

karena termasuk dalam ranah furu'iyyah yang dapat diperdebatkan sepanjang zaman, sebagaimana pendapat Imam Syafi'i:

لاَ يُقَالُ لِمَ وَكَيْفَ فِي الَاصْلِ وَاِنَّمَا يُقَالُ فِي الْفَرْعِ

> Artinya: "Tidak bisa dipertanyakan atau diperdebatkan apa yang telah ditentukan dalam teks (asli), tetapi perdebatan bisa dilakukan dalam kasus cabang (furu')".

Konstruksi kerangka Fiqh al-Aqalliyyat tentang kewarganegaraan minoritas Muslim sebenarnya sesuai dengan syari'at Islam yang sempurna dan komprehensif dalam berbagai kebutuhan manusia di setiap ruang dan waktu tanpa perubahan atau pergantian.

Hal ini senada dengan pendapat Prof. Dr. Sayyid Muhammad ibn Alawi al-Maliki bahwa syari'at Islam meliputi dua dasar pokok, yaitu: al-Qur'an dan as-Sunnah Syariat Islam yang abadi senantiasa survive dan fleksibel muatan hukumnya sesuai dengan kemaslahatan umum, tetapi dengan syarat tidak boleh mengabaikan hukum Allah SWT, kontradiksi terhadap prinsip-prinsip keislaman, dan merubah syari'at Islam.

Berikut beberapa produk Fiqh al-Aqalliyat yang telah diolah penulis dengan metodologi yang penulis kupas sebagaimana berikut:

A. Hukum Tinggal di Negara Non-Islam

Mengenai hal ini, Bin Bayyah mempunyai analisis menarik tentang hukum tinggal di negara non-Islam. Bin Bayah memulainya dengan pertanyaan tentang apa esensi dari definisi negara Islam itu sendiri. Apakah negara Islam (*dar al-Islam*) itu dilihat dari sisi penduduknya yang kebanyakan muslim ataukah dari sisi hukum yang dipergunakan di negara tersebut yang berdasarkan syariat Islam. Kalau yang dijadikan patokan dasar adalah hukumnya; apakah keseluruhan hukum Islam yang harus diterapkan ataukah boleh hanya sebagian? Pertanyaan dasar inilah yang telah menjadikan ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan negara Islam dan negara non-Islam.

Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menyampaikan, definisi sederhana, bahwa negara Islam adalah negara yang di dalamnya hukum Islam ditegakkan. Sementara itu 'Abd al-Qadir 'Awdah mendefinisikannya sebagai negara yang menegakkan hukum Islam, atau yang memberikan kebebasan kepada penduduknya yang beragama Islam untuk menjalankan hukum Islam. [102]Dengan demikian, lanjut 'Awdah, negara Islam bisa berupa negara yang keseluruhan atau mayoritas penduduknya muslim, negara yang diperintah oleh umat Islam dengan menjalankan hukum Islam walaupun sebagian besar penduduknya non-muslim, dan negara yang dikuasai oleh orang non-muslim

[102] Lihat perdebatan dalam bab-bab sebelumnya.

tetapi memberikan kebebasan kepada penduduknya yang muslim untuk menjalankan agamanya. [103]

Perbedaan pendapat tentang Darul Islam ini banyak sekali karena tidak ada satu dalil al-Qur'an dan al-Hadits yang secara pasti mengacu pada makna dar al-Islam ini. Bin Bayyah sendiri menyatakan bahwa dari pembacaan terhadap perbedaan definisi menyimpulkan bahwa dar al-Islam adalah setiap pemerintahan yang mayoritas penduduknya muslim, hakim-hakimnya muslim walaupun tidak menetapkan /melaksanakan sebagian hukum-hukum syariat. Sementara negara non-muslim (dar ghayr al-muslimin) adalah setiap pemerintahan yang mayoritas penduduknya non-muslim dan hakim-hakimnya juga non-muslim.

Selanjutnya, perbedaan pendapat tentang definisi ini berimplikasi pada perbedaan pendapat ulama tentang hukum bertempat tinggal di negara muslim non-muslim. Secara umum pendapat tersebut bisa dibagi ke dalam tiga kategori:

Pertama, kategori yang mengharamkan secara mutlak, seperti yang dianut oleh Ibn Hazm dan pengikut madzhab Maliki. Bahkan Imam Malik sendiri secara tegas menyatakan bahwa tidak boleh hukumnya tinggal di negara maksiat di mana para sahabat Nabi dan ulama dihina dan dibenci.

---

[103] Pembahasan lebih detail pada bab sebelumnya tentang *Darul Islam*, *Darul Harbi* dan *Darul 'Ahdi.*

Kedua, pendapat jumhur fuqaha yang memberikan kelonggaran bolehnya tinggal di negara-negara non-muslim sepanjang ia mampu menjalankan kewajiban agamanya. Dalil yang dikemukakan adalah, sebagaimana disampaikan oleh Imam Syafi'i, bahwa Nabi telah mengijinkan kaum yang telah masuk Islam di Makkah untuk tetap tinggal di sana setalah keislaman mereka, sebagian dari mereka adalah 'Abbas bin 'Abd al-Muthallib.

Ketiga, bahwa tinggal di negara non-muslim bisa saja hukumnya wajib manakala keberadaan di tempat itu menjadikan kemaslahatan bagi Islam dan umat Islam atau manakala perginya umat Islam dari negara tersebut justru akan melahirkan sisi negatif (mafsadat); haram manakala tidak khawatir keluar Islam, tetapi hanya mereka melihat kemungkaran, sementara melihat ada negara alternatif yang kemungkarannya lebih kecil; mubah apabila dua pertimbangan maslahat dan mafsadat itu sama; dan sunnah atau mustahab apabila ada kepentingan dakwah sementara sudah ada orang lain yang telah memulai dakwah di negara tesebut.

Para ulama mengatakan BOLEH, meski tinggal dinegara non muslim itu memiliki resiko yang besar atas keyakinan Islam yang dianut. **Namun demikian,** kebolehan ini harus ada 2 syarat. Yaitu yang pertama bisa dipastikan keamanan keimanannya, dan tidak mudah terpengaruh. Kedua, memungkinkan baginya untuk menampakkan keimanannya tanpa rasa takut dan ada

yang menghalang-halangi seperti melakukan shalat jumat, jamaah dan aktifitas ibadah yang lainnya.[104]

المفصل في شرح آية الولاء والبراء – (ج 1 / ص 326)

الإقامة في بلاد الكفار خطر عظيم على دين المسلم ، وأخلاقه ، وسلوكه ، وآدابه ، وقد شاهدنا وغيرنا انحراف كثير ممن أقاموا هناك فرجعوا بغير ما ذهبوا به ، رجعوا فُسّاقًا ، وبعضهم رجع مرتدًا عن دينه وكافرًا به وبسائر الأديان – والعياذ بالله – حتى صاروا إلى الجحود المطلق والاستهزاء بالدين وأهله السابقين منهم واللاحقين ، ولهذا كان ينبغي بل يتعين التحفظ من ذلك ووضع الشروط التي تمنع من الهويّ في تلك المهالك . فالإقامة في بلاد الكفر لابد فيها من شرطين أساسين :

الشرط الأول : أمن المقيم على دينه بحيث يكون عنده من العلم والإيمان ، وقوة العزيمة ما يطمئنه على الثبات على دينه والحذر من الانحراف والزيغ وأن يكون مضمراً العداوة للكافرين وبغضهم مبتعدًا عن موالاتهم ومحبتهم ، فإن موالاتهم ومحبتهم مما ينافي الإيمان قال الله تعالى : { لا تجد قومًا يؤمنون بالله واليوم

[104] Ali Bin Nayif Al-Syuhud, ***Al-Mafshal fi Syarh Ayatil Wila wal Bara***, Juz 1, hal. 326 dalam maktabah syamilah

الآخر يُوادّون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم } المجادلة / 22 . وقال – تعالى – : { يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين . فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين } المائدة / 51 ، 52 . وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ : " أن من أحب قومًا فهو منهم " ، وأن " المرء مع من أحب " .

ومحبة أعداء الله عن أعظم ما يكون خطرًا على المسلم لأن محبتهم تستلزم موافقتهم واتباعهم ، أو على الأقل عدم الإنكار عليهم ولذلك قال النبي ﷺ : " من أحب قومًا فهو منهم "

الشرط الثاني : أن يتمكن من إظهار دينه بحيث يقوم بشعائر الإسلام بدون ممانع ، فلا يمنع من إقامة الصلاة والجمعة والجماعات إن كان معه من يصلي جماعة ومن يقيم الجمعة ، ولا يمنع من الزكاة والصيام والحج وغيرها من شعائر الدين ، فإن كان لا يتمكن من ذلك لم تجز الإقامة لوجوب الهجرة حينئذ

Dalam pandangan penulis, pandangan yang ketiga lebih mengandung maslalah, terutama dalam hal *iqamah fi bilad ghayr al-muslimin.* Pertimbangan kemaslahatan dan kemafsadatan menjadi ukuran mutlak dalam penentuan hukum. Pendapat dengan menjadikan kemaslahatan sebagai konsiderasi utama seperti ini sebenarnya juga telah disampaikan oleh ulama-ulama klasik. Kitab klasik Mugni al-Muhtaj misalnya menyatakan bahwa pandangan dalam menakar negara-negara yang akan ditempati sesungguhnya adalah dari sisi kebaikan dan kerusakannya.[105]

Ketika pendapat ketiga yang dijadikan pilihan dalam Fiqih al-Aqalliyyat, maka pertanyaan tentang hukum berkewarganegaraan di negara-negara tersebut juga bervariasi mengikuti hukum bertempat tinggal di negara non-muslim yang sangat ditentukan oleh sisi kemaslahatan dan kemafsadatan seperti yang dikemukakan di atas.

B. Ucapan Selamat atau Hari Raya untuk Non-Muslim

Hubungan interaktif antara muslim dengan orang non-muslim yang intensif menjadikan hukum mengucapkan selamat pada hari raya mereka merupakan hal yang krusial. Ini karena mereka ada yang menjadi

[105] Kasus Muslim Rohingnya dan Muslim Uighur di Cina adalah pengecualian. Kedua tempat itu dipandang 'tidak dapat' menjalankan syariat agama Islam dengan baik. Sehingga kemafsadatan lebih besar. Bagi penulis, hidup di luar Rohingnya atau Uighur adalah pilihan tepat dalam konteks *Fiqh al-Aqalliyat.*

teman, tetangga, kerabata, dosen, pembimbing tesis dan sebagainya.

Dalam pandangan penulis, jika merujuk langsung pada ayat al-Qur'an, hukum itu diperbolehkan. Allah Swt. berfirman [106] :

لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ

Penulis setuju dengan pandangan Yusuf al-Qardhawi, yang menegaskan pemahaman ayat ini sebagai dua pola interaksi dengan non-muslim: berlaku baik dan adil kepada mereka yang tidak memusuhi, serta tidak menjadikan mereka yang memusuhi atau memerangi umat Islam sebagai kawan.

Berbuat adil yang dimaksud adalah tidak mengurangi hak mereka, sementara berbuat baik yang dimaksud adalah memberikan sebagian hak kita kepada mereka. Menyampaikan ucapan selamat hari raya kepada mereka adalah salah suatu perbuatan yang perbolehkan karena bagian dari perbuatan baik ketika memang memberikan

[106] QS. Al-Mumtahanah: 8-9.

efek positif dalam pola interaksi kemanusiaan; yang tidak dipebolehkan adalah mengikuti acara ritual keagamaan mereka.

Sebagian ulama memang mengharamkan ucapan tersebut. Ibnu Taymiyah adalah salah seorang yang tegas mengulas hal ini dalam kitabnya *Iqtidha' al-Shirath al-Mustaqim Mukhalafah Ahl al-Jahim*. Ibnu Taimiyah keras menolak perayaan bersama non-muslim dan juga ucapan terhadap mereka yang non-muslim.

Penulis tidak setuju tentang keharaman ucapan selamat hari raya kepada non-muslim. Sebaliknya, hukum mengucapkan ucapan selamat natal, menurut hemat saya adalah boleh terutama untuk menguatkan ikatan kekeluargaan, tetangga maupun hubungan kerja.

C. Waktu dan Pelaksanaan Sholat Lima Waktu Hingga Sholat Jum'at

Persoalan waktu shalat bukan merupakan masalah bagi muslim yang tinggal di negara Asia Tenggara dan Timur Tengah yang peredaran mataharinya relatif normal dan teratur. Hal ini menjadi masalah bagi mereka yang tinggal di wilayah sekitar kutub utara, yang panjang siang dan malamnya tidak selalu sama. Pada musim panas, siang hari bisa berlangsung 16 jam dan malam harinya tersisa 8 jam atau bahkan lebih ekstream dari itu. Di Bulgaria, matahari terbenam kadangkala menjelang pukul 10 malam, sementara di Denmark dan Swedia, misalnya siang hari bisa berlangsung 18 jam sehingga shalat Isya' baru bisa dilakukan sekitar pukul 11 malam.

Islam mewajibkan shalat wajib lima kali sehari-semalam kepada siapa pun di tempat mana pun, termasuk kepada umat Islam yang ada di kutub utara yang setengah tahun penuh hanya memiliki siang tanpa malam dan setengah tahun sisanya hanya memiliki malam tanpa siang. Memang ada sebagian ulama Hanafiyah yang menyatakan gugurnya beban taklif shalat bagi mereka yang hidup di suatu tempat di mana matahari beredar dengan ekstream seperti di kutub utara, dengan alasan tiadanya sebab, yaitu waktu, tiadanya kemampuan dan kemungkinan, serta tiadanya faidah yang bisa diharapkan dari beban taklif tersebut. Tetapi, pendapat ini ditentang oleh sebagian ulama besar Hanafiyah. Jumhur ulama sepakat bahwa dalam kondisi peredaran matahari berada dalam posisi ekstream maka waktu sholat adalah berdasarkan perkiraan.

Artinya, dalam kondisi apapun, seorang muslim wajib menjalankan sholat lima waktu. Meskipun darurat sekalipun, tidak ada alasan untuk meninggalkan sama sekali, kecuali rukhsah yang memberikan keringanan pada umat Islam yang berada dalam keadaan darurat.

Demikian juga dalam pelaksanaan shalat jum'at. Bagaimana lalu hukumnya melaksanakan shalat jum'at sebelum tergelincirnya matahari (*qabl al-zawal*) atau setelah masuknya waktu shalat 'ashar (ba'd al-'ashr), dengan alasan sempitnya waktu khutbah dan shalat jum'at pada waktu dzuhur di beberapa negara, terutama pada musim dingin, atau karena tiadanya kesempatan menunaikan shalat jum'at karena berbenturan dengan jadwal kerja dan kuliah, kecuali pada waktu pagi atau sore.

Inilah realitas sesungguhnya yang dihadapi oleh sebagian umat Islam yang tinggal di negara-negara Barat yang memiliki musim berbeda dengan musim di wilayah tropis seperti Indonesia. Dalam konteks ini, Yusuf al-Qaradhawi menyatakan jumhur ulama menyepakati waktu shalat jum'at adalah pada waktu shalat dzuhur, yakni dari tergelincirnya matahari sampai pada posisi matahari yang memungkinkan bayangan suatu benda telah menyamai benda aslinya dikurangi bayangan matahari tergelincir.

Meskipun demikian, Yusuf al-Qaradhawi kemudian mengemukakan beberapa pandangan madzhab yang berbeda dengan pandangan jumhur ulama. Di antaranya adalah pandangan ulama Hanabilah yang memberikan kelonggaran waktu shalat jum'at di awal waktu. Sebagian mereka menyatakan bahwa awal waktu shalat jum'at berdasarkan beberapa hadits Nabi dan perbuatan para sahabat adalah sama dengan waktu shalat hari raya, yakni mulai dari naiknya matahari sekitar 10 menit atau seperempat jam sampai habisnya waktu dzuhur. Pendapat lainnya yang dikemukakan adalah tentang akhir waktu shalat jum'at yang dikemukakan oleh ulama Malikiyah. Sebagian dari mereka menyatakan bahwa akhir waktu shalat jum'at adalah terbenamnya matahari atau segera sebelum terbenam.

Yusuf al-Qaradhawi kemudian menyatakan bahwa atas dasar pendapat tersebut di atas sesungguhnya boleh sholat jum'at itu dilakukan pada pagi hari atau sore hari ketika situasi dan kondisi tidak memungkinkan untuk melaksanakannya pada waktu yang telah disepakati oleh jumhur ulama. Pilihan seperti itu lebih baik daripada

melalaikan shalat jum'at itu sendiri. Meskipun demikian, ketika kesempatan melaksanakannya tepat pada waktu yang telah disepakati itu ada, maka melakukannya bersama tanpa perselisihan itu adalah lebih baik.

D. Pembelian Rumah dengan Kredit Bank Berbunga

Rumah sebagai tempat tinggal merupakan kebutuhan vital bagi masyarakat muslim di Barat, tetapi menjadi problematis ketika mayoritas ulama mengharamkan semua transaksi mengandung unsur riba. Dalam hal ini, riba selalu dikaitkan dengan bunga bank sehingga, hukum bertransaksi dengan bank di Barat juga haram.

Kita paham bahwa bunga bank sudah menjadi permasalahan klasik yang sering diperdebatkan, tetapi hal ini merupakan sesuatu yang urgen mendapatkan perhatian ketika diletakkan dalam konteks kebutuhan primer masyarakat minoritas muslim di Barat. Dalam masalah ini, Yusuf al-Qaradhawi menyatakan kebolehannya dan meralat pendapatnya sendiri yang sebelumnya melarang hal tersebut.

Yusuf al-Qaradhawi mengetahui bahwa mayoritas ulama mengharamkan praktik riba dalam bentuk apapun dan menganggapnya sebagai salah satu dari tujuh dosa besar yang harus dihindari. Tetapi, ketika melihat realitas yang terjadi,Yusuf al-Qaradhawi mengangap bahwa ada kebutuhan yang bisa menempatkan posisi sebagai kondisi darurat yang dalam kaidah fiqih menjadi sebab bolehnya sesuatu yang dilarang (*al-hajatu tanzilu manzilat al-dharurah*). Pandangan Yusuf al-Qaradhawi ini didasarkan juga pada beberapa pendapat fuqaha kontemporer seperti

Muhammad Rasyid Ridha, Mustafa al-Zarqa, dan keputusan beberapa lembaga fatwa internasional seperti Lembaga Fatwa Kuwait, dan Majelis Ulama Dunia, yang memiliki kesimpulan sama atas tentang bolehnya membeli rumah dengan memanfaatkan kredit bank berbunga (ribawi) karena suatu kebutuhan yang mendesak.

Alasan kedua yang dikemukakan oleh Yusuf al-Qaradhawi adalah analisis manfaat dan keuntungan yang akan mengantarkan pada kemaslahatan hidup minoritas muslim di Barat.

Dalam pandangan penulis, pertimbangan metode *hajiyat* sebagaimana dikemukakan Yusuf Qardlawi dapat dibenarkan. *Al-Hajat tanzilu manzilatad dlarurat.* Hajat itu menempati kedudukan darurat. Adalah hal yang sulit dan bermasyaqat jika menghindari dari Bank. [107]

E. Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim

Dalam konteks Dar al-Islam, Fiqih al-Siyasah menegaskan bahwa berpartisipasi dalam masalah politik merupakan sesuatu yang disyari'atkan dalam upaya membangun kemaslahatan bersama dan menegakkan prinsip-prinsip Islam yang agung.[108] Partisipasi yang

---

[107] Harga rumah di Australia misalnya mencapai (minmal) 600.000 dolar yang membutuhkan waktu 15 tahun untuk mengumpulkan uang sebanyak itu dengan asumsi gaji 3.300 dolar per bulan. Lihat, M. Noor Harisudin, *Islam di Australia*, 65.

[108] Memelihara agama dan mengatur dunia. Lihat, Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sultaniyah,* (tt), 4.

dimaksud dalam hal ini bersifat umum, mulai dari yang paling dasar, yakni memenuhi hak dan kewajiban politik sebagai warga negara, mengikuti pemilu, mencalonkan diri untuk suatu jabatan politis, dan lain sebagainya.

Hal ini menjadi problematis ketika diletakkan dalam konteks partisipasi umat Islam dalam kegiatan politik di negara-negara non-muslim di Barat. Pertanyaan tentang kebolehan umat Islam di Barat ikut pemilihan presiden yang calon-calonnya beragama non-Islam adalah salah satu permasalahan, sebab syarat menjadi pemimpin menurut fiqih klasik sangat meliputi masalah agama, kepribadian, keilmuan, dan lain sebagainya.

Sementara itu, ada pendapat dari Imam Bulqini, boleh memimpin persidangan atau sengketa hukum (Yudikatif) dan keputusannya bisa direalisasikan atau dieksekusi [109]sebagai berikut:

قوله: (ونازعه الاذرعي وغيره في الكافر) يفهم أنهما لم ينازعا في المرأة وليس بمراد عبارة الاسنى ويأتي عن المغني ما يوافقها في النقل عن الاذرعي وكلام المصنف كأصله قد يقتضي أن القضاء ينفذ عن المرأة والكافر إذا وليا بالشوكة وقال الاذرعي وغيره الظاهر إنه لا ينفذ منهما اه قوله: **(وإلا**

[109] Abdul Hamid Al-Makky AL-Syarwani, *Hawasyi Al-Syarwani*, Juz 10, hal. 114, dalam maktabah syamilah.

وجه ما قاله) أي البلقيني فتنفذ تولية الكافر أيضا خلافا للنهاية كما مر آنفا والمغني عبارته تنبيه أفهم تقييده بالفاسق أي المسلم كما قررته في كلامه إنه لا ينفذ من المرأة والكافر إذا وليا بالشوكة واستظهره الاذرعي لكن صرح ابن عبد السلام بنفوذه من الصبي والمرأة دون الكافر وهذا هو الظاهر

Posisi pejabat ini (tanfidz/eksekutif) boleh diisi oleh dzimmi (non-muslim yang siap hidup bersama muslim). Namun untuk posisi pejabat tafwidh (pejabat dengan otoritas regulasi, legislasi, yudikasi, dan otoritas lainnya), tidak boleh diisi oleh kalangan mereka.[110]

الأحكام السلطانية - (ج 1 / ص 44)

ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم

Sementara itu, para ulama yang tergabung dalam EFCR memberikan pandangan hukum sebagai berikut: pertama, tujuan kerja sama atau ikut serta dalam politik

---

[110] Al-Mawardi, *Al-Ahkamus Sulthoniyah wal Wilayatud Diniyah*, Darul Fikr, Beirut, Cetakan 1, juz 1, halaman 44.

adalah untuk menjaga hak, kebebasan, dan mempertahankan nilai-nilai diri serta eksistensi umat muslim di negara tersebut. Kedua, hukum asal menentukan disyari'atkanyaa kerja sama politik bagi umat muslim di Eropa dengan status hukum boleh, sunnat dan wajib atas dasar ayat al-Qur'an[111],

...وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ

Ketiga, kerja sama politik menjadi anggota lembaga sosial kemasyarakatan, ikut serta dalam partai politik, dan lain sebagainya. Keempat¸termasuk kaidah yang paling penting yang harus dipegang dalam kerja sama politik ini adalah tetap berpegang teguh pada akhlak Islami, seperti kejujuran, keadilan dan tanggung jawab, serta menghargai pluralisme dan pandangan yang berbeda. Kelima, ikut serta dalam pemilihan umum dengan syarat berpegang pada kaidah-kaidah syar'iat, etika, dan perundang-undangan, dengan niat kemaslahatan dan tidak didasarkan pada kepentingan individu. Keenam, bolehnya menggunakan harta benda untuk kepentingan pemilihan umum tersebut walaupun yang dipilih bukan seorang muslim, sepanjang dipandang mampu mewujudkan kemaslahatan umum. Ketujuh, kebolehan kerja sama politik tersebut berlaku bagi perempuan muslimah sebagaimana berlaku bagi laki-laki.

Pandangan ECFR di atas lebih menekankan pada konteks dan berorientasi pada kemaslahatan, yang merupakan inti dari maqashid al-syari'ah. Teks-teks dalil

[111] QS. Al-Ma'idah: 2

yang digunakan sebagai dasar fiqih klasik, seperti karya al-Ghazali, al-Mawardi, dan al-Farra' lebih dipahami dari sisi tujuannya di bandingkan dengan sisi makna harfiyyah teks itu sendiri. Pandangan ECFR ini sangat sesuai dengan pandangan FCNA dan beberapa sarjana muslim Amerika kontemporer seperti Muqtedar Khan yang jelas-jelas mendukung Obama pada Pemilu Amerika tahun 2008 dengan menjadikan terwujudnya kemaslahatan bagi umat khususnya dan dunia pada umumnya, sebagai konsiderasi utama.

Ketika Thaha Jabir al-Alwani ditanya "apakah dilarang atau diharamkan ikut serta dalam sebuah sistem pemerintahan yang tidak Islami?" Dalam pandangan Thaha Jabir al-Alwani, fiqih pada umumnya menetapkan hukum haram atas hal tersebut. Tetapi ketika pertanyaan tersebut diletakkan dalam suatu konteks di mana tindakan pemerintah mugkin dipengaruhi untuk menjadi lebih baik dengan keterlibatan muslim dalam sistem politik pemerintah memiliki otoritas sekuler terhadap umat muslim di negara tersebut dan memberikannya kebebasan untuk menjalankan agama mereka, umat muslim diberi hak untuk menangani kantor publik, pemerintahan yang ada belum memberikan aturan dan kebijkan yang memihak umat muslim, maka pertanyaan di atas perlu untuk ditata ulang menjadi "apakah dibolehkan bagi umat muslim berpartisipasi dalam arena politik sebuah pemerintahan yang demokratik dalam rangka mempengaruhi kebijakan yang ada sehingga mendukung eksistensi umat Islam?" dalam konteks ini, jawabanya adalah:

"…it is permissible and an obligation on the part of the Muslim community to get involved as long as they are not forced to sacrifice their integrity. For the community feels him/her self to be too weak in religion then there is no ham if that person does not directly participate, but supports financially or in other ways instead".[112]

Walhasil, memilih pemimpin non-muslim diperbolehkan dengan alasan kemaslahatan dan meminimalkan madlarat bagi umat Islam. Demikian ini sesuai dengan kaidah Fikih:

ما لا يدرك كله لا يترك كله

"Sesuatu yang tidak bisa digapai semuanya, maka tidak boleh ditinggal semuanya".

F. Seorang Muslim Menerima Warisan dari Kerabatnya Yang Beragama Non-Islam

Salah satu pertanyaan yang menarik adalah: seorang laki-laki mu'allaf (baru masuk Islam) yang ditinggal mati oleh kedua orang tuanya yang masih tetap beragama non-Islam. Laki-laki tersebut adalah pewaris tunggal dari kedua orang tuanya yang meninggalkan harta warisan cukup banyak. Pertanyaannya, apakah boleh dia menerima warisan dari orang tuanya, sementara hadits dengan tegas menyatakan bahwa seorang muslim tidak boleh mewarisi

---

[112] Lihat buku Fiqh Minoritas KH. Ahmad Imam Mawardi

orang kafir, sebagaimana sebaliknya orang kafir juga tidak boleh mewarisi harta orang Islam?

Sebagai konsiderasi, si penanya menyampaikan bahwa kalau diperbolehkan mengambil warisan orang tuanya itu maka harta waris yang didapatkannya akan dipergunakan untuk kepentingan lembaga-lembaga keislaman, sementara apabila tidak diperbolehkan maka harta tersebut akan jatuh pada orang non-muslim.

لا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الكَافِرَ، ولا يَرِثُ الكَافِرُ الْمُسْلِم

Artinya, "Orang muslim tidak bisa wewarisi orang kafir (begitu juga sebaliknya) orang kafir tidak bisa mewarisi orang muslim,".

Bahwa tidak ada yang memungkiri derajat kesahihan hadits tentang larangan saling mewarisi antara orang Islam dan orang kafir tersebut. Semua ulama madzhab setuju dan tidak berselisih pendapat dalam hal ini.

أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمَ وَأَمَّا الْمُسْلِمُ فَلَا يَرِثُ الْكَافِرَ أَيْضًا عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْعُلَمَاءِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ

Artinya, "Para ulama telah sepakat bahwa orang kafir tidak bisa mewarisi harta orang muslim. Begitu juga menurut mayoritas ulama dari kalangan sahabat, tabi'in, dan

generasi setelahnya berpendapat bahwa orang muslim tidak bisa mewarisi harta orang kafir."

Nampaknya, Yusuf al-Qaradhawi juga memilih untuk mengikuti pendapat yang tidak popular dikalangan empat madzhab yang menyatakan bahwa orang Islam boleh menerima warisan dari orang non-Islam, tetapi tidak berlaku sebaliknya.

Pendapat Yusuf al-Qaradhawi ini berdasarkan beberapa riwayat zaman sahabat, salah satunya adalah riwayat dari 'Umar, Mu'adz, dan Mu'awiyyah, bahwa mereka memperbolehkan orang Islam menerima warisan orang non-Islam, tetapi tidak memberlakukan yang sebaliknya. Selain itu, kebolehannya ini juga dibandingkan dengan kebolehan orang laki-laki muslim menikahi perempuan Ahli Kitab, sementara laki-laki Ahli Kitab tidak boleh menikahi perempuan muslimah.

Penulis setuju dengan pendapat Yusuf Qardlawi bahwa seorang muslim boleh mendapat warisan dari orang kafir. Kita merujuk pada pendapat ulama yang membolehkan, diantaranya Muadz bin Jabal, Said bin Musayyab, Masruq dan yang lainnya.[113]

أجمع المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم ، وأما المسلم فلا يرث الكافر أيضا عند جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ،

[113]Abu Zakariyya Yahya bin Syaraf An-Nawawi, *Al-Minhaj Ala Syarhi Shahih Al-Muslim*, Dar Ihya, Beirut, Juz. 5, hal. 496.

وذهبت طائفة إلى توريث المسلم من الكافر ، وهو مذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ومسروق وغيرهم . وروي أيضا عن أبي الدرداء والشعبي والزهري والنخعي نحوه على خلاف بينهم في ذلك ، والصحيح عن هؤلاء كقول الجمهور . واحتجوا بحديث " الإسلام يعلو ولا يعلى عليه " . وحجة الجمهور هذا الحديث الصحيح الصريح ، ولا حجة في حديث " الإسلام يعلو ولا يعلى عليه " لأن المراد به فضل الإسلام على غيره ، ولم يتعرض فيه لميراث ، فكيف يترك به نص حديث (لا يرث المسلم الكافر) ولعل هذه الطائفة لم يبلغها هذا الحديث . وأما المرتد فلا يرث المسلم بالإجماع ، وأما المسلم فلا يرث المرتد عند الشافعي ومالك وربيعة وابن أبي ليلى وغيرهم ، بل يكون ماله فيئا للمسلمين . وقال أبو حنيفة والكوفيون والأوزاعي وإسحاق : يرثه ورثته من المسلمين ، وروي ذلك عن علي وابن مسعود وجماعة من السلف ، لكن قال الثوري وأبو حنيفة : ما كسبه في ردته فهو للمسلمين ، وقال الآخرون : الجميع لورثته من المسلمين . وأما توريث الكفار بعضهم من بعض كاليهودي من النصراني وعكسه والمجوسي منهما ، وهما منه ، فقال به الشافعي وأبو حنيفة – رضي الله عنهما – وآخرون ، ومنعه مالك . قال الشافعي : لكن لا يرث حربي من ذمي ، ولا ذمي

من حربي ، قال أصحابنا ، وكذا لو كانا حربيين في بلدين متحاربين لم يتوارثا . والله أعلم.

Lebih lanjut Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa dimensi kemaslahatan menerima warisan dari non-muslim yang kemungkinan akan lebih besar daripada membiarkan harta waris itu dikuasai umat non-muslim yang kemungkinan akan dipergunakan untuk kepentingan maksiat atau pengembangan agama mereka.

Hanya saja, untuk tidak terkesan menentang derajat shahih dari hadits tentang larangan saling mewarisi antara orang Islam dan non-Islam tersebut di atas, Yusuf al-Qaradhawi melakukan takwil sebagaimana madzhab Hanafi melakukan takwil pada hadits "seorang muslim tidak boleh dibunuh hanya karena membunuh orang kafir." Menurut mereka, orang kafir yang dimaksudkan adalah orang kafir harbi yang memerangi Islam. Oleh karena itu, larangan saling mewarisi juga berlaku hanya antara muslim dan kafir harbi saja, bukan antara muslim dan kafir dzimmi sebagaimana muslim di Barat.

G. Status Pernikahan Istri yang Masuk Islam Sementara Suaminya Tetap Non-Muslim

Permasalahan yang tidak kalah menarik dalam Fiqh al-Aqalliyat ini adalah kasus pernikahan. Kasus ini menempati rating pertama dalam persoalan hukum keluarga masyarakat minoritas muslim di Barat, mengingat

pernikahan beda agama dan konversi agama salah satu pasangan merupakan sesuatu yang lazim terjadi.

Permasalahannya adalah tentang konversi agama seorang istri dari non-muslimah menjadi muslimah, sementara suaminya tetap memeluk agama asalnya. Pertanyaannya, apakah istri tersebut harus bercerai dengan suaminya? Konteks pertanyaan ini adalah adanya konflik psikologis, karena di satu sisi mayoritas ulama berpendapat bahwa istri tersebut harus mengajukan cerai, sementara pada sisi yang lain istri keberatan meninggalkan suami yang dicintainya dan mengorbankan anak dan keluarga yang telah terbangun secara harmonis.

Jawaban fiqh klasik atas permasalahan tersebut di atas cukup beragam, namun mayoritas masyarakat dan ulama berkeyakinan akan keharusan cerai di antara keduanya. Ini juga menjadi keyakinan Yusuf al-Qaradhawi sebelum mengetahui betul realitas persoalan ketika muslimah tersebut berada dalam konteks sebagai minoritas muslim di Barat.

Yusuf al-Qadhawi kemudian berubah pandang dan menyatakan bahwa istri tersebut boleh tinggal bersama dengan suaminya atas dasar kemaslahatan yang ingin dipeliharanya. Pandangan ini dihasilkan dari metode *tarjih maqashidi* (pengunggulan suatu pendapat atas beberapa pendapat yang didasarkan pada dominasi nilai kemaslahatannya) atas pendapat-pendapat yang ada di kalangan ulama.

Dalam konteks ini, Yusuf al-Qadhawi menyebutkan (9) pendapat Ibn Qayyim atas permasalahan tersebut di

atas: (1) batalnya pernikahan setelah masuk Islam; (2) pernikahan batal apabila suami tidak mau diajak masuk islam; (3) batalnya pernikahan setelah masa 'iddah jika telah digauli, dan langsung batal tanpa menunggu 'iddah jika belum digauli; (4) jika istri masuk Islam sebelum suami masuk islam, maka perceraian terjadi seketika itu juga. Tapi, jika suami masuk islam sebelum istri, kemudian ia masuk Islam dalam masa 'iddah, maka ia tetap sah menjadi istrinya, sementara jika tidak, maka terjadilah perceraian dengan berakhirnya 'iddah; (5) mempertimbangkan 'iddah bagi suami istri, yakin bahwa jika salah satu masuk Islam sebelum berhubungan badan dan pasangannya masuk islam ketika masih dalam 'iddah, maka tetap sah perkawinannya. Sementara jika 'iddah berakhir sebelum pasangannya masuk Islam maka batal pernikahannya; (6) istri tetap bersama dengan suaminya dan menunggunya untuk memeluk islam walaupun membutuhkan waktu penantian ber-tahun-tahun; (7) suami lebih berhak terhadap istrinya selama istri tidak keluar dari rumahnya; (8) suami-istri tersebut tetap dalam pernikahannya selama tidak dipisahkan oleh sultan; dan (9) istri tetap bersama dengan suaminya, tetapi tidak boleh terjadi hubungan suami-istri.

Ibnu Qayyim dan gurunya, Ibn Taymiyah, memilih pendapat keenam sebagai pendapat yang paling tepat, yakni memberikan kesempatan walaupun bertahun-tahun bagi istri untuk tetap bersama dengan suami seraya berharap suaminya masuk Islam, dengan catatan bahwa keduanya **tidak boleh melakukan suami-istri**. Sementara itu, Yusuf al-Qaradhawi menganggapnya sebagai pilihan yang kurang tepat karena bertentangan dengan tabiat dan

kecenderungan psikologis manusia untuk tetap melakukan hubungan suami-istri, terlebih ketika cinta dan kasih saying di antara mereka masih ada. Karena itulah maka Yusuf al-Qaradhawi memilih pendapat ketujuh dan kedelapan yang memberikan keleluasan bagi suami-istri tersebut untuk tetap sebagai suami-istri selama tidak dipisahkan oleh penguasa (sultan). Pendapat inilah yang dianggap lebih memberikan kemaslahatan.

H. Makanan Halal

Minoritas muslim juga dihadapkan pada makanan halal. Di restoran-restoran non muslim, maka sulit menghindari piring yang tidak bersentuhan dengan non muslim. Sementara, mereka mau tidak mau harus bermu'amalah dengan non-muslim, dan makanan adalah hal yang tidak terhindarkan dalam kehidupan mereka.

Ulama mengatakan BOLEH, karena masuk kebolehan dalam keumuman ayat 5 surat al-Maidah, bahwa makanan orang ahli kitab dari Yahudi dan Nashrani[114] itu halal untuk dimakan. Sementara yang dimaksud makanan disini adalah sembelihan. Sementara jenis makanan yang tidak perlu disembelih, maka hukumnya sudah jelas dan tidak perlu dibahas. (fatawa AL-Azhar, Juz 1, hal. 225 dalam maktabah syamilah)

---

[114] Sebagian mufasir mengatakan bahwa yang dimaksud adalah Yahudi dan Nasrani di masa dulu. Dan Yahudi serta Nasrani di masa sekarang tidak termasuk dalam kategori ahlul kitab yang disebut dalam al-Qur'an.

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ** وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

فتاوى الأزهر - (ج 1 / ص 225)

والسؤال هو **هل يجوز للمسلم أن يأكل من ذبيحة اليهود والنصارى كما فسرها الأخ - محمد أحمد فى تفسيره هذا باللغة الإنجليزية مع العلم بأن ذبيحتهم لم يذكر اسم الله عليها، كما أن المسيحيين لا يذبحون البهيمة إلا بعد حنقها أو كتم أنفاسها نتيجة ضربة بما يشبه المسدس إن جمهور المفسرين للقرآن والفقهاء قد قالوا بمثل ما جاء فى هذا التفسير المترجم، إذ قالوا ان المراد من كلمة { وطعام الذين أوتوا الكتاب } المائدة 5 ، فى هذه الآية الذبائح أو اللحوم لأنها هى التى كانت موضع الشك - أما باقى أنواع المأكولات فقد كانت حلالا بحكم الأصل، وهو الإباحة والحل** .فقد نقل ابن جرير وابن المنذر والبيهقى وغيرهم عن ابن

عباس رضى الله عنهما فى تفسير قوله تعالى { وطعام الذين أوتوا الكتاب } أى ذبائحهم . وما جاء بالسؤال من أن اليهود والنصارى لا يسمون على الذبائح وقت الذبح باسم الله تعالى، فقد سئل رسول الله ﷺ عن هذا حسبما رواه الدار قطنى قال ان قوما سألوا النبى ﷺ عن لحم يأتيهم من ناس لا يدرى أسموا الله عليه أم لا فقال عليه الصلاة والسلام (سموا الله أنتم وكلوا) . كما حفلت كتب السنة والسيرة بأن رسول الله ﷺ كان يأكل من ذبائح اليهود دون أن يسأل هل سموا الله عند الذبح أم لا وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم، وما جاء بالسؤال من أن النصارى لا يذبحون وإنما يميتون الحيوان بالخنق أو بضرب الرأس بنحو المسدس، فإنه إذا تبين أن الحيوان مخنوق وأنه لم يذبح من المحل المعروف بقطع الأربعة العروق (الودجين والمرئ والحلقوم) أو أكثرها كان على المسلم الامتناع عن أكل لحمه، لأنه يدخل بهذا الاعتبار فى الآية الأخرى فى سورة المائدة { حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق } المائدة 3 ، لما كان هذا هو ما نقله المفسرون والفقهاء وأصحاب كتب السنة تفسيرا لهذه الآية وهو

موافق للترجمة الواردة فى السؤال كان ما قال به ذلك المفسر فى ترجمته على هذا الوجه الوارد بالسؤال صوابا لا خروج فيه على حكم الإسلام .

والله سبحانه وتعالى أعلم

Kalau di rumah makan yang jelas non-muslim dan semua makanan yang disajikan mengandung makanan yang haram dimakan seperti babi, anjing, kelelawar, dan sebagainya, maka hukumnya haram.

Oleh karena itu, sedapat mungkin seorang muslim dapat menghindar dari restoran yang jelas menjual makanan yang haram tersebut. Ia bisa makan di tempat yang halal. Di beberapa negara, *moslem food* banyak didirikan dan kita bisa kapan saja membelinya. [115]

Sebagian umat Islam di Barat sudah menyiapkan solusinya dengan mengolah makanan sendiri dari bahan baku yang dibeli di pasar. Kemana-mana, ia makan dengan makanan buatan sendiri. [116]

---

[115] Di Australia, kita bisa membeli makanan khas Turki, yaitu kebab Turki. Demikian juga makanan Afganistan, Malaysia, dan sebagainya yang jelas halalnya.

[116] Pekerja asal Indonesia yang ada di Taiwan terbiasa dengan makan olahan sendiri. Sebelum kerja, mereka sudah masak dengan makanan hasil olahan tersebut. Demikian juga, mereka juga sering masak bersama ketika acara sembari merasakan suasana Indonesia. Apalagi, musim bulan puasa dan ketika acara organisasi seperti Nahdaltul Ulama.

I. Tidak Bisa Sholat Jum'at Karena "Masjid Jauh"

Di beberapa negara Barat, sholat Jum'at menjadi problem karena jauhnya jarak muslim dengan masjid. Jika diukur, dapat menempuh perjalanan kurang lebih 6 sampai dengan 8 jam. Sementara, di tempat kerja, seorang muslim tidak ada orang muslim yang bisa diajak sholat berjama'ah Jum'at karena jumlahnya yang bahkan kadangkala hanya seorang diri.

Dalam konteks demikian, maka seorang muslim diperbolehkan meningalkan sholat Jum'at karena keadaan darurat. Namun ini dengan catatan tegas; tidak ada niat meninggalkan sholat jum'at, sembari berdoa agar diberi pekerjaan lain yang dapat melakukan sholat Jum'at.

Sebagian ulama mengatakan **Boleh,** jika tidak mendengar kepada panggilan adzan.[117]

قال ابن الصباغ هم بالخيار وتحرير القول في أساء أنها إنما تدل على التحريم بقرينة فإن كانوا أقل من أربعين أو أهل خيام مثلا ونداء بلد الجمعة يبلغهم لزمتهم **وإن لم يبلغهم فلا لخبر الجمعة على من سمع النداء** رواه أبو داود بإسناد ضعيف لكن ذكر له البيهقي شاهدا بإسناد جيد

---

[117] Zakariyya Al-Anshari, Asnal Mathalib, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Beirut, tahun 2000, Juz 1, hal. 263 & Al-Mawardi, ***Hawi Kabir***, Darul Fikir, Beirut, Juz. 2m, Hal. 918.

الحاوي الكبير للماوردي. ط الفكر – (ج 2 / ص 918)

" وتجب الجمعة على أهل المصر وإن كثر أهله حتى لا يسمع أكثرهم النداء لأن الجمعة تجب على أهل المصر الجامع وعلى كل من كان خارجا من المصر إذا سمع النداء وكان المنادي صيتا وكان ليس بأصم مستمعا والأصوات هادئة والريح ساكنة ، ولو قلنا حتى يسمع جميعهم ما كان على الأصم جمعة ولكن إذا كان لهم السبيل إلى علم النداء بمن يسمعه منهم فعليهم الجمعة لقول الله تبارك وتعالى إذا نودي للصلاة الآية

Namun alsan ini ditambah dengan sulitnya dan masyaqqatnya orang melaksanakan sholat Jum'at ketika jauh. [118]

Permasalahan yang serupa ketika orang tidak bisa melaksanakan sholat Jum'at karena alasan pekerjaan yang tidak bisa ditinggal. Karena, jika ia meninggalkan ship itu, pekerjaan akan terhenti. Dalam kondisi ini, maka ia diperbolehkan meninggalkan Jum'at dan melakukan sholat dluhur.

---

[118] Jarak di desa ke kota Taipe Taiwan misalnya memakan waktu 7 jam. Bagaimana ia bisa melakukan solat Jum'at sementara ia bekerja di desa yang hanya sendiri muslimnya.

J. Kuburan Muslim di Pemakaman Non-Muslim

Bagaimana hukum menguburkan seorang muslim di pemakanan non-muslim seperti banyak terjadi di Barat?

Dalam hemat penulis, memakamkan seorang muslim yang meninggal dunia di Barat bercampur dengan non muslim diperbolehkan karena alasan hajat manusia.

Para ulama umumnya mengharamkan pemakaman yang berbaur antara muslim dengan non-muslim, kecuali dalam keadaan darurat dalam dalam kitab Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaitiyah. [119]

دفن المسلم في مقابر المشركين وعكسه -: **اتفق الفقهاء على أنه يحرم دفن مسلم في مقبرة الكفار وعكسه إلا لضرورة** . أما لو جعلت مقبرة الكفار المندرسة مقبرة للمسلمين بعد نقل عظامها إن كانت جاز ، كجعلها مسجدا ؛ لعدم احترامهم . والدفن في غير مقبرة الكفار المندرسة أولى إن أمكن ، تباعدا عن مواضع العذاب . ولا يجوز العكس ، بأن تجعل مقبرة المسلمين المندرسة مقبرة للكفار ، ولا نقل عظام المسلمين لتدفن في موضع آخر لاحترامها

[119] الموسوعة الفقهية الكويتية - (ج 21 / ص 19)

Artinya: Tidak *boleh* menguburkan mayit non muslim dipemakaman muslim dan begitupula mayat muslim di pemakaman non muslim, namun Boleh menguburkan seorang perempuan dzimmi yang meninggal dalam keadaan hamil dari seorang muslim sementara janinnya juga meninggal.[120]

- المجموع **شرح المهذب – (ج 5 / ص 285)**

قال المصنف رحمه الله } * ولا يدفن كافر في مقبرة المسلمين ولا مسلم في مقبرة الكفار } * { الشرح } اتفق اصحابنا رحمهم الله علي انه لا يدفن مسلم في مقبرة كفار ولا كافر في مقبرة **مسلمين ولو ماتت ذمية حامل بمسلم ومات جنينها في جوفها ففيه اوجه (الصحيح)انها تدفن بين مقابر المسلمين والكفار ويكون ظهرها إلي القبلة لان وجه الجنين إلى ظهر أمه هكذا قطع به ابن الصباغ** والشاشى وصاحب البيان وغيرهم وهو المشهور وقال صاحب الحاوى حكى عن الشافعي انها تدفع الي أهل دينها ليتولوا غسلها ودفنها قال وحكي عن أصحابنا **انها تدفن بين مقابر المسلمين والمشركين** وكذا إذا اختلط موت المسلمين والمشركين قال وروى عن عمر بن

[120] Imam Nawawi, ***Majmu Syarah Muhadzdzab***, Juz , hal. 285 dalam maktabah syamilah

الخطاب رضي الله عنه أن نصرانية ماتت وفى جوفها مسلم فأمر بدفنها في مقابر المسلمين وهذا الاثر الذى حكاه عن عمر رضى الله عنه رواه البيهقى بأسناد ضعيف وروى البيهقى عن وائلة بن الاسقع رضى الله عنه انه دفن نصرانية في بطنها مسلم في مقبرة ليست مقبرة النصارى ولا المسلمين وذكر القاضى حسين في تعليقه ان الصحيح انها تدفن في مقابر المسلمين وكأنها صندوق للجنين.

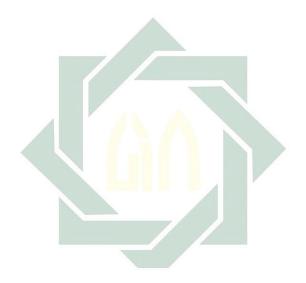
وحكى الرافعي وجها انها تدفن في مقابر المسلمين وقطع صاحب التتمة بأنها تدفن علي طرف مقابر المسلمين وهذا حسن والله أعلم

Dengan demikian, ada beberapa alasan kebolehan pemakaman muslim di makam non-muslim. **Pertama**, sulitnya mencari tempat khusus untuk muslim. **Kedua,** regulasi negara non-muslim yang membuat pemakaman campuran. **Ketiga**, besarnya biasa yang harus dikeluarkan dalam pemakaman.

Beberapa hal ini yang menjadikan bolehnya kuburan bersama non-muslim. Jika syarat ini tidak terpenuhi, maka tidak ada alas an untuk menguburkan dengan non-muslim alias dilarang.

Selain contoh yang penulis kemukakan di atas, masih banyak permasalahan hukum yang layak dikaji lebih lanjut dalam perspektif Fiqh al-Aqalliyat. Misalnya, masalah bekerja di pemotongan babi atau pabrik minuman keras, yang lazim dihadapi oleh masyarakat minoritas muslim di Barat. Demikian juga masalah-masalah yang lain yang tidak kalah pentingnya dengan masalah yang dibahas.

Permasalahan keislaman, terutama yang berhubungan dengan hukum Islam, dalam kehidupan masyarakat minoritas muslim di Barat akan senantiasa terus bertambah seiring dengan cepatnya dinamika persoalan sosial, budaya, dan hukumyang sering terjadi dalam kehidupan publik. Kebutuhan akan Fiqh al-'Aqalliyyat akan semakin terasa pada masa yang akan datang.

Wallahu'alam. ***

BAB DELAPAN
PENUTUP

Meski belum menjadi disiplin ilmu yang mandiri, Fiqh al-Aqalliyat sangat menantang sebagai bahan kajian akademik terutama di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam. Demikian ini karena Fiqh al-Aqaliyat menyangkut dan berakiatan dengan hajat hidup sebagian besar umat Islam, terutama yang tinggal di negeri non-muslim atau Barat pada umumnya.

Buku ini hanya memotret dan membahas sebagian kecil dari "Fiqh al-Aqalliyat" yang jika dikembangkan pada tahap selanjutnya akan banyak sekali sisi-sisi menariknya. Penulis berharap akan ada banyak tulisan yang berkaitan dengan Fiqh al-Aqalliyat di Indonesia dan dapat didesiminasikan ke berbagai negara dunia yang minoritas muslim.

Oleh karena itu, setidaknya buku ini menjadi *oase* di tengah sedikitnya kajian tentang "Fiqh al-Aqalliyat", meskipun penulis menyadari bawa masih banyak kekurangan yang terdapat dalam buku ini.

Tantangan Islam dan Fiqh di masa yang akan datang akan semakin berat. Problem hidup misalnya bukan hanya tinggal di negara minoritas, namun tinggal di kutub utara dan kutub selatan. Tidak ada matahari yang terlihat dalam sehari-harinya. Fasilitas pun pasti masih jauh dari apa yang diharapkan.

Demikian juga, Tantangan seorang muslim yang di masa yang akan datang akan berada di planet luar bumi. Misalnya muslim juga perlu dipikirkan jika ia tinggal di Planet Mars yang tentu saja fasilitasnya masih belum

banyak dan mayoritas pendudukannya juga bukan muslim.

Pertanyaannya: bagaimana seorang muslim dengan berbagai Tantangan tadi, adalah sesuatu yang tidak terhindarakan. Yang pasti, Islam dan tentu saja fiqh, membutuhkan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk menjelaskan berbagai fenomena tadi.

Hanya saja, Islam dan fiqh akan menjadi kerangka moral untuk menjadi etika-religius yang mengendalikan dan mengarahkan bagaimana peradaban dunia ke depan. Tidak sebaliknya, yaitu Islam dan fiqh hanya menjadi pengekor dan "asal patuh" atas berbagai perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Jika yang terakhir terjadi, maka Islam hanya "*Yes Man*" terhadap perkembangan dunia modern yang tidak terelakkan, padahal ada nilai-nilai yang harus dikerangkai dan dilarang dalam agama seperti LGBT, judi, minuman keras, kumpul kebo, dan sebagainya.

Pada titik itulah, Islam dan fiqh menjadi tolok ukur nilai moral dalam Islam yang terus menerus tanpa henti akan berhadapan dengan hal tersebut.

Adalah tugas mujtahid baik personal atau jama'i yang memberikan solusi berbagai permasalahan umat. Mujtahid adalah juga mujaddid yang terus melihat korelasi dan relevansi agama dalam kehidupan umat yang terus berkembang.

Disinilah pentingnya lembaga fatwa MUI, Nahdlatul Ulama, Majlis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persis, dan lembaga sejenis.

Wallahu'alam.***

Daftar Pustaka

Books

M. Noor Harisudin, *Islam di Australia*, Surabaya: Pena Salsabila, 2019.

M. Noor Harisudin, *Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*, Jakarta: Islam Nusantara Center, 2019.

M. Noor Harisudin, *Ushul Fiqh*, Jember: STAIN Press, 2015.

M. Noor Harisudin, *Fiqh Rasional*, Surabaya: Pustaka Radja, 2017.

Qardlawi, Yusuf, Fi Fiqh al-Aqaliyat al-Muslimah, Darus Syuruf, 1968 M.

Al-Alwani, Taha Jabir. "Fiqh for Minorities," dalam http://www.isna.net.

________. Towards a Fiqh for Minorities. London & Washington: the International Institute of Islamic Thought, 2003.

Allievi, Stefano. "Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities," dalam Stefano Allievi dan Jørgen Nielsen (eds.), Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. Leiden & Boston: Brill, 2003.

Baz, Shaykh Ibn dan Shaykh Uthaymeen. Muslim Minorities, Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities. Hounslow: Massage of Islam, 1998.

Bentzin, Anke. "Islamic TV Programmes as a Forum of a Religious Discourse," Stefano Allievi dan Jørgen Nielsen (eds.), Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. Leiden & Boston: Brill, 2003.

Caeiro, Alexandre. "An-Anti Riot Fatwa", ISIM Review, 17/Spring 2006.

Cammack, Mark & Michael Feener (eds.). Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions. Boston: Harvard University Press, 2007.

Delorenzo, Yusuf Talal. "The Fiqh Councilor in North America," Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito (eds.). Muslims on the Americanization Path?. Oxford: Oxford University Press, 2000.

________. "Fiqh and the Fiqh Council of North America," Journal of Islamic Law and Society, 1998.

Dudoignon, S.A. "Echoes to Al-Manâr among the Muslims of the Russian Empire," dalam S.A. Dudoignon et al (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London/New York: Routledge, 2006.

El Fadl, Khaled Abou. "Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities," dalam Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. Muslims on the Americanization Path?. Oxford: Oxford University Press, 2000.

El-Tahawy, Abdallah. "The Internet is the New Mosque," http://www.arabinsight.org.

Feener, Michael. Muslim Legal Thought in Modern Indonesia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Fishman, Shamai. Fiqh al-Aqalliyyat: a Legal Theory for Muslim Minorities. Washington: Hudson Institute, 2006.

Haddad, Yvonne Y. "A Century of Islam in America", Hamdard Islamicus, Vol. XXI, No. 4, Muslim World Occassional paper No. 4, 1997.

Haddad, Yvonne Y. and Jane I. Smith, "Introduction" in Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idelman-Smith (eds.), Muslim Minorities in the West Visible and Invisible. Walnut Creek, California: Atamira Press, 2002.

Haddad, Yvonne Y. and John L. Esposito. Muslims on the Americanization Path?. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihad Closed?," International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, No. 1, Mar., 1984.

________. A History of Islamic Legal Theories. Cambridge University Press, 1997.

________. Shari'a: Theory, Practice and Transformation. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Hooker, M. B., Indonesia Islam: Social Change through Contemporary Fatawa. Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2003.

Ichwan, Moch. Nur. "Prayer in the Surinam-Javanese Diaporic Experience," ISIM Newsletter 3/99.

Kaptein, Nico J. G. "the Voice of Ulama': Fatwas and Religious Authority in Indonesia," Archives de sciences sociales des religions, 49e Année, No. 125, Authorités Religieuses en Islam, Jan. - Mar., 2004.

Khadduri, Madjid. "Maslaha, Encyclopedia of Islam, CD-Room edition. Leiden: Brill. Khan, Asif K. The Fiqh of Minorities: the New Fiqh to Subvert Islam. London: Khilafah Publication, 2004.

Khusen, Moh. "Contending Identity in the Islamic Ritual: the Slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands," Al-Jami'ah, Vol. 43, No. 2, 2005.

Malik, Maleiha. "Accommodating Muslim in Europe," ISIM Review, 13, December 2003.

Maréchal, Brigite. "Introduction: From Past to Present," Brigite Maréchal, at al. (eds.), Muslims in the Enlarged Europe : Religion and Society. Leiden: Brill, 2003.

Masud, Muhammad Khalid. "Islamic Law and Muslim Minorities," ISIM Review, Vol. 11, No. 02, Desember 2002.

________. Brinkley Messick, and David S. Powers (eds.). Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Miller, Kathryn A., "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two Fatwas from Fifteenth-Century Granada," Islamic Law and Society, 7: 2, 2000.

Al-Qardawi, Yusuf. Fi Fiqh al-Aqalliyyat al-Muslima—Hayat al-Muslimin Wasat al-Muitama'at al-Ukhra. Cairo: Dar al-Suruq, 2001.

Ramadan, Tariq. To be a European Muslim. Leicester: Islamic Foundation, 1999.

Al-Rawi, Ahmad. "Islam, Muslims and Islamic Activity in Europe: Reality, Obstacles and Hopes," http://www.islam-online.net.
Rohe, Mathias. "Application of Shari'a Rules in Europe-Scope and Limit", Die Welt des Islams, Vol. 44, No. 3, 2004.

________. "On the Applicability of Islamic Rules in Germany and Europe," European Yearbook of Minority Issues, Vol. 3, No. 4, 2003.

Ryad, Umar. "A Prelude to Fiqh al-Aqalliyat: Rashid Rida's Fatwas to Muslim under non-Muslim Rule," in Timmerman, Christiane, et al, (eds.), In-Between Spaces Christian and Muslim Minorities in Transition in Europe and the Middle East. Brussels: P.I.E. Peter Lang, 2009.

Saeed, Abdullah. Muslims Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions. Canberra: Commonwealth of Australia, 2004.
________. dan Shahram Akbarzadeh (eds.), Muslim Communities in Australia. Sydney: UNSW Press, 2001.

Schacht, Joseph. An Introduction to Islamic Law. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Shadid, W. dan P. S. van Koningsveld. "Religious Authorities of Muslim in the West: Their Views on

Political Participation," Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslim in the European Union. Leuven: Peeters, 2002.

Sujadi. "Persatuan Muslim se-Eropa (PPME): its Qualified Founders, Progression, and Nature," Al-Jami'ah, Vol. 48, No. 2, 2010.

Al-Tufi, Najmu al-Din. Risalah fi Ri'ayah al-Maslahah. Kairo: Dar al-Misriyah al-Bananiyah, 1993.

Wahyudi, Yudian. "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh", MA thesis, McGill University, 1993.

Bahrul Hayat, Kontribusi Islam Terhadap Masa Depan Peradaban di Asia Tenggara, MIQOT, Vol. XXXVI No. 1 Januari-Juni 2012, 193;

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *The Future of the Global Muslim Population Projections for 2010-2030*, January 27, 2011.

M. Noor Hariudin, *Tantangan Dakwah NU di Taiwan*, (Surabaya: Pustaka Radja, 2019), xv-xviii. Juga, M. Noor Harisudin, *Islam di Australia*, (Surabaya: Pena Salsabila, 2019), v-vii.

Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities, Washington*, Hudson Institute, Series No 1, Paper No 2, October 2006, 3.

Abdul Qodir Audah, ***Al-Tasyri' Al-Jina'iy Fi Al-Islam***, Juz. 1 hal. 304 dalam maktabah syamilah

Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah*, (Yogyakarta: Gramasurya, 2015), 12

Syaifudin Zuhri, *Meneropong Dunia Muslim di Barat Melalui Fikih Minoritas*, Jurnal al-Manahij Purwokerto, Vol. VII No. 2 Tahun 2013, hal 228.

M. Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqh I*, (Jember: STAIN Press, 2014), 131-150..

Ahmad Imam Mawardi, Fikih Mayoritas versus Fikih Minoritas, Melacak Akar Konflik atas nama Syariat, Jurnal...

Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Mesir: al-Haramain, 2004 M/1425 H), 121.

Sayid Abdurrahman Ba'lawi, *Bughyatul Mustarsyidin,* (Beirut: Darul Fikri, tt), 78.

Yusuf Qardlawi, *Fi Fiqhi al-Aqalliyat al-Muslimah,* (Mesir: Darus Syuruq, 1968), 31.

Genevive Abdo, Mecca and Main Street" Muslim Life in America After 9-11-11" (New York, NY: Oxford University Press, 2006), 32.

M. Noor Harisudin, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Surabaya: Pena Salsabila, 2019), 1-2.

Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Mesir: al-Haramain, 1977), 12.

Ibnu al-Mandzur al-Ifriqi, *Lisanul Arab*, Juz V, (al-Qahrah: Dar al Makrifah, tth), h. 2726.

KH. Afifudin Muhajir dalam *Fiqh al-Aqaliyat dalam Perspektif Ushul Fiqh,* Fakultas Syariah dan Kamaly, 18 Oktober 2019.

Bin Bayah, *Shina'at al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, 164.

Ahmad Azaim Ibrahimy, *Fiqh al-Aqalliyat; Eksistensi Kewarganegaraan Muslim Minoritas di Negara Non-Muslim*, (Malang: Penerbit Genius Media, 2015), 13.

Thaha Jabir Alwani, *Nadzariyat Ta'sisiyat fi Fiqh al-Aqalliyat*, diakses http://www.islamonlin.net.

Jamaludin Athiyah Muhammad, *Nahwa fiqh Jadid lil Aqalliyat,* terjemah Shofiyullah, *Fiqh Baru bagi Kaum Minoritas*, (Bandung: Marja, 2003), 16-18.

As-Suyuthi, *Al-Asybah wa An-Nazhair*, 320

HR. Muslim, Nomor. 1211.

Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities, Washington*, Hudson Institute, Series No 1, Paper No 2, October 2006.

Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Ahmad Azaim Ibrahimy, *Fiqh al-Aqalliyat; Eksistensi Kewarganegaraan Muslim Minoritas di Negara Non-Muslim*, (Malang: Penerbit Genius Media, 2015), 13.

Ali Bin Nayyif Al-Syuhud, *Ahkamul Murtad Inda Syaikhil Islam Ibnu Taymiyah*,Juz. 1 hal 131

Abdul Qodir Audah, ***Al-Tasyri' Al-Jina'iy Fi Al-Islam***, Juz. 1 hal. 304 dalam maktabah syamilah

التشريع الجنائي في الإسلام - (ج 1 / ص 304

[1] Ali As-Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam,* …

Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin*, Vol. I (Beirut: Darul Jil, 1973), 333.

Abu Zahra, *Ushul Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabiyah, 1994), 442-445.

Abd. Moqsith Ghazali (editor), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis,* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), 10. Bandingkan M. Noor Harisudin, *Fikih Nusantara, 30*

Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak Tahun 1975*, 490. Lihat M. Noor Harisudin, *Fikih Nusantara*, 32-33

Fatwa Majlis Ulama Indonesia Nomor: 6/MUNAS VII/MUI/10/2005 tentang Kriteria Maslahat.

Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 86-87.

Zakaria al-Anshari, *Ghayat al Wushul Syarh Lubb al Ushul*, (Al Hidayah: Surabaya, tt),...Bandingkan dengan Ibnu al-Qayim, *A'lam al-Muwaqi'in*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1955), juz III, hal 3. Lihat juga, As-Syaukani, *Irsyad al-Fukhul*, (Beirut: Dar al-Malayin, 1945), 223.

Ibnu al-Qayim al Jauziyah, *A'lam al-Muwaqiin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1955), juz III, hal 3. As- Syaukani, *Irsyadul Fuhul,* (Beirut: Darul Malayin, 1945), hal 223.

Majallah Majma' al-Fiqh al-Islamy, (Mandlumah al-Mu'tamar al-Islamy: Jeddah), Juz V, 372. Bandingkan MN. Harisudin, *Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme,* (Jember: STAIN Press, 2013), 71.

Mahmud Syaltut, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar as-Suruq: 1979), 546.

Be Jamal Abdul Aziz, *Dilema Hukum Islam Antara Kemutlakan Dan Kenisbian*, Jurnal Hermeneia, Vol-4-No-1-2005, UIN Sunan Kalijaga.

Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi* tentang *Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Systibi*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), 1-2; S.E. Rayner, *The Theory of Contracts in* Islamic *Laws: A Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and the United Arab Emirates* (London/Dordrecht/Boston: Graham and Trotman, 1991), 43-44.

Wahbah az-Zuhali, *Ushul fikih al-Islami*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 828.

Ahmad Fahmi Abu Sunah, *al-Urf wa al-Adat fi Ra'yil al-Fuqaha*, (Mesir: Maktabah al-Azhar, 1947 M), 8.

Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter: The Experiece of Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), 1. Bandingkan dengan, [1] M. Noor Harisudin, *Fikih Nusantara*, 41

Keberadaan 'urf ditopang oleh hadits Nabi berikut ini:

ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و ماراه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ

Muhammad bin Abdullah Abu Abdillah al-Hakim an-Nisaburi, *Al-Mustadrak Ala Shahihain,* Dar al-Kutub Ilmiyah, Beirut: Libanon, Juz III, Cet I, 1990, (dalam Maktabah Syamilah).

Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 7-8.

Khamil Abd Karim, *al-Judhur al-Tarikhiyah li as-Syari'ah al-Islamiyah*. Terj Kamran Asad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), xi-xii.

Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia* , 11.

Al-Syarkhasi, *Al-Mabsuth*, Jlid XII, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 199.

Al-Shaibani, al-Siyar al-Kabir, Jilid I (Kairo: Syirkah Musahamah, 1953), 194-198

Ibn al-Humam, *Syarh Fath al-Qadir*, Jilid V (Kairo: Mathba'ah Mustafa Ahmad, 1937), 282-283.

Yasin Duton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah,* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 75-106.

Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Shafi'I,* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), 150. Mun'im A. Sirry, *Sejarah fikih Islam; Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 107. Lihat juga, Abd. Whab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, 90.

Izzu al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 107-119.

Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VI, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 485.

Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, tt), 412-413.

M. Noor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara*, (Pena Salsabila : Surabaya, 2016),11

M. Noor Harisudin, '*Urf sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara*, 67-68.

Wahbah az-Zuhali, *Ushul fikih* 2, hal 835.

Abdusalam bin Ibrahim bin Muhammad Al-Hashin, *Tathbiq Al-Qowa'id Al-Fiqhiyyah Ala Masa'ili Al-Tahdzir Al-Mu'ashirah,* Juz. 1, Hal. 35 dalam *maktabah syamilah*

Abdullah Bin Bayyah dalam *Shina'atul Fatwa Wa Fiqhul Aqolliyyat*, Juz. 1 hal. 44 mengatakan: dalam *maktabah syamilah*

Abdusalam bin Ibrahim bin Muhammad Al-Hashin, *Tathbiq Al-Qowa'id Al-Fiqhiyyah Ala Masa'ili Al-Tahdzir Al-Mu'ashirah,* Juz. 1, Hal. 36 dalam *maktabah syamilah*

Syaikh Ahmad Bin Syaikh Muhammad Al-Zarqo', *Syarhul Qawaidul Fiqhiyyah*, Dar Al-Qolam, Juz. 1 hal. 120 dalam *maktabah syamilah*

Mausu'ah Hal Yastawil ladzina ya'lamun walladzina la ya'lamun, Juz. 1 hal 18-19 dalam *maktabah syamilah*

Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fikih*, Maktabah Al-Da'wah, Cetakan VIII, Juz 1 hal 121 dalam *maktabah syamilah*

Bin Bayah, *Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat,* 75.

Ali Bin Nayif Al-Syuhud, *Al-Mafshal fi Syarh Ayatil Wila wal Bara*, Juz 1, hal. 326 dalam maktabah syamilah)

Abu Zakariyya Yahya bin Syaraf An-Nawawi, *Al-Minhaj Ala Syarhi Shahih Al-Muslim,* Dar Ihya, Beirut, Juz. 5, hal. 496.

Zakariyya Al-Anshari, Asnal Mathalib, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Beirut, tahun 2000, Juz 1, hal. 263 & Al-Mawardi, *Hawi Kabir*, Darul Fikir, Beirut, Juz. 2, Hal. 918.

- [1]الموسوعة الفقهية الكويتية – (ج 21 / ص 19)

Jurnal

Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Mayoritas versus Fikih Minoritas, Melacak Akar Konflik atas nama Syariat*, Justicia Islamica, Vol. 9 No. 2 Tahun 2012, IAIN Ponorogo.

M. Noor Harisudin, *Rekonstruksi Fikih dalam Merespon Perubahan Sosial*, Jurnal as-Syir'ah UIN Sunan Kalijaga, Vol. 50 No. 1 Juni 2016.

M. Noor Harisudin, '*Urf sebagai Sumber Hukum Islam (Fiqh) Nusantara*, Jurnal al-Fikr Volume 20 No. 1 Tahun 2016, 67-68.

Website

www.

BIOGRAFI PENULIS

Prof. Dr. Kiai M. Noor Harisudin, M. Fil. I, dilahirkan di Demak, 25 September 1978 dari keluarga yang taat beragama: alm. KH. M. Asrori dan Almh. Hj. Sudarni. Pendidikannya ditempuh mulai MI Sultan Fatah Demak (lulus 1990), MTs NU Demak (Lulus 1993) dan MA Salafiyah Kajen Margoyoso Pati Jawa Tengah (Lulus 1996). Sejak tahun 1996 menempuh kuliah S1 di IAI Ibrahimy Situbondo Jurusan Muamalah Syari'ah (Lulus 2000). Kuliah S2 dimulai tahun 2002 sampai dengan 2004 di Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Sementara, kuliah S3 di selesaikan di kampus yang sama Tahun 2012 yang silam.

Belajar di beberapa pesantren seperti Pesantren Al-Fatah Demak di bawah asuhan KH. Umar, Pesantren al-Amanah oleh KH. Hamdan Rifai Weding Demak, Pesantren Salafiyah Kajen Margoyoso Pati di bawah asuhan KH. Muhibbin, KH. Faqihudin, KH. Asmui dan KH. Najib Baidlawie, Ma'had Aly Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo di bawah asuhan alm. KH. Fawaid As'ad, KH. Afifudin Muhajir, MA dan KH. Hariri Abd. Adzim dan belajar di Ponpes Darul

Hikmah Surabaya di bawah asuhan Prof. Dr. KH. Sjeichul Hadi Permono SH, MA. Belajar agama dan kemasyarakatan pada ke beberapa kiai seperti K.H. Abd. Muchith Muzadi (Jember), KH. Maimun Zubeir (Rembang), KH. Yusuf Muhammad (Jember) dan juga KH. Muhyidin Abdusshomad (Jember).

Memulai karir di perguruan tinggi sejak tahun 2005, yakni ketika diangkat menjadi CPNS sebagai dosen di STAIN Jember (kini IAIN Jember) pada tahun tersebut. Sejak itu aktif mengajar di STAIN Jember, Fakultas Agama Islam Universitas Islam Jember dan Sekolah Tinggi Al-Falah As-Sunniyah Kencong Jember. Mulai tahun 2012, mengajar di Pasca Sarjana IAIN Jember, Pasca Sarjana IAI Ibrahimy Situbondo serta Pasca Sarjana di sejumlah Perguruan Tinggi di Jawa Timur. Sejak 1 September 2018, diangkat sebagai Guru Besar IAIN Jember bidang Ilmu Ushul Fiqh. (Guru Besar termuda di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri Tahun 2018), Ketua Timsel KPU Jawa Timur Wilayah VII Periode 2019-2023, Dekan Fakultas Syariah IAIN Jember Periode 2019-2023 dan Sekretaris Forum Dekan Fakultas Syariah dan Hukum Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri Seluruh Indonesia (2019-2023).

Di masyarakat, aktif sebagai Pengasuh Ponpes Darul Hikam Mangli Kaliwates Jember, Staf Pengajar PPI Nyai Hj. Zaenab Shiddiq Jember, konsultan AZKA al-Baitul Amien Jember, Pengurus Yayasan Masjid Jami' al-Baitul Amien Jember, Wakil Sekretaris PCNU Jember (2009-2014), Sekretaris Yayasan Pendidikan Nahdlatul Ulama Jember (2014-2019), Wakil Ketua PW Lembaga Ta'lif wa an-Nasyr NU Jawa Timur (2013-2018), Katib Syuriyah PCNU Jember

(2014-2019), pengurus Majlis Ulama Indonesia Kabupaten Jember (2015-2020), Ketua Bidang Intelektual dan Publikasi Ilmiah IKA-PMII Jember (2015-2020), Dewan Pakar Dewan Masjid Indonesia Kabupaten Jember (2015-2020), Wakil Ketua PW Lembaga Dakwah NU Jawa Timur (2018-2023), Ketua Umum Asosiasi Penulis dan Peneliti Islam Nusantara Seluruh Indonesia (2018-2023), Wasekjen Pusat Asosiasi Badan Penyelenggara Perguruan Tinggi Indonesia (ABPTSI) Pusat (2017-2021) dan Dewan Pakar ABP PTSI Jawa Timur (2018-2022), Director of World Moslem Studies Center (2019-sekarang) dan Dewan Penasehat Dewan Pengurus Daerah Badan Komunikasi Pemuda Remaja Masjid Indonesia Kabupaten Jember (2018-2022). Sebagai bentuk dedikasi terhadap anak negeri, bersama istrinya, Robiatul Adawiyah mendirikan Fatonah Foundation (FF) yang bergerak di bidang pendampingan dan bantuan untuk pendidikan anak-anak yang tidak mampu dan miskin.

Beberapa kali mengikuti Seminar Internasional diantaranya "Konsolidasi Jaringan Ulama' Internasional Meneguhkan Kembali Nilai-Nilai Islam Moderat'" yang diselenggarakan oleh ICIS di Ponpes Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo, 29-30 Maret 2014 dan "Memperkokoh Karakter Islam Rahmatan Lil Alamin untuk Perdamaian dan Kesejahteraan" yang diadakan Pasca Sarjana STAIN Pekalongan, 7 Nopember 2015.

Selain aktif menulis di beberapa media massa nasional dan jurnal terakreditasi nasional, yaitu Media Indonesia, Jawa Pos, Suara Pembaruan, Suara Merdeka, Harian Republika, Harian Surya, Harian Kompas, Suara Karya, Duta Masyarakat, Jurnal Islamica Pasca IAIN Sunan Ampel

Surabaya, Jurnal Al-Fikr UIN Alaudin Makasar, Jurnal ASPIRASI Fisip Universitas Jember, Jurnal Gerbang eLSAD Surabaya, Jurnal POSTRA Jakarta, Jurnal Tahrir STAIN Kediri, Jurnal al-Ihkam STAIN Pamekasan, Jurnal as-Syir'ah UIN Sunan Kalijaga, Jurnal al-Manahij Purwokerto, Journal of Indonesian Islam UIN Sunan Ampel Surabaya (Jurnal Internasional terindeks scopus), Jurnal Studia Islamika UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (jurnal internasional terindeks scopus), dan lain sebagainya, juga bergiat dakwah Islamiyah yakni sebagai penceramah agama di majlis taklim dan radio RRI, KIS FM, Ratu FM Jember, dan K-Radio. Menjadi penceramah kultum secara rutin di Jember 1 TV dan TV9 sejak 2016. Selain itu juga aktif sebagi koordinator khatib Jum'at/Idul Fitri/Idul Adha se-kabupaten Jember. Sebagai kegiatan tambahan, juga aktif sebagai Deputi Salsabila Group yang bergerak di dunia penerbitan dan percetakan.

Beberapa buku yang telah ditulisnya antara lain: *Fiqh Rakyat, Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan* yang diterbitkan LKiS Yogyakarta 2000 (Anggota penulis), *Agama Sesat, Agama Resmi* terbitan Pena Salsabila Jember tahun 2008 (Penulis Tunggal), *Edward Said Di Mata Seorang Santri* terbitan Pena Salsabila, 2009 (Penulis Tunggal), *NU, Dinamika Ideologi Politik dan Politik Kenegaraan* diterbitkan Penerbit Kompas, 2010 (Kontributor Penulis), *Dr. A. Habibullah, M.Si, Selamat Jalan Pegiat Madzhab Tegalboto* terbitan Pena Salsabila, 2011 (Ketua Tim Penulis,) dan *Prof. Dr. KH. Sahilun A. Nasir, Akademisi Pengawal Sunni* terbitan Pena Salsabila, 2011 (Ketua Tim Penulis), *Bersedekahlah, Engkau Akan Kaya dan Hidup Berkah,* (diterbitkan Pena Salsabila, 2012), *Pengantar Ilmu Fiqh* (Pena Salsabila,

Surabaya, 2013), *Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme, Pemikiran Peran Domestik Perempuan Menurut KH. Abd. Muchith Muzadi* (STAIN Jember Press, 2013), *Ilmu Ushul Fiqh* I (STAIN Jember Press, Jember, 2014), *Fiqh Mu'amalah I* (IAIN Jember Press, Jember, 2015) dan *Munajat Cinta: 1001 Cara Meraih Cinta Sang Pencipta* (Pena Salsabila: Surabaya, 2014), *Tafsir Ahkam I* (Pustaka Radja, Surabaya, 2015), *Masail Fiqhiyyah* (Pena Salsabila, Surabaya, 2015), *Reaktualisasi Pancasila* (Penerbit Ombak, 2015), *Fiqh az-Zakat Li Taqwiyat Iqtishad al-Ummah*, (Darul Hikam Press: 2015), *Menggagas Fikih Rasional* (Pena Salsabila, 2014), *Membumikan Islam Nusantara* (Pustaka Pelajar, 2016), *Fiqh Nusantara: Metodologi dan Konstribusinya Pada Penguatan NKRI dan Pancasila* (2018), *Tantangan Dakwah NU di Taiwan* (2019), dan *Argumentasi Fikih untuk Minoritas Muslim* (2020), *Islam di Australia* (Pena Salsabila: 2020). Buku yang kini dipersiapkan adalah *Fiqh Munakahah, Fiqh Ibadah, Fiqh Ath'imah* dan *Qawaidul Fiqh.*

Aktif menjadi editor beberapa buku diantaranya: *Studi Al-Hadits* karya Dr. Abu Azam al-Hadi (2010), *Pendidikan Islam dan Trend Masa Depan* karya Prof. Dr. H. Abdul Halim Soebahar, MA (2011), *Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* karya Dr. KH. Ahmad Imam Mawardi (2012), dan *Fiqh Khilafiyah* karya Prof. Dr. Burhan Jamaludin, MA (2013).

Penelitian yang pernah dilakukan adalah "Wacana Pluralisme Beragama dalam Pandangan Kiai di Jember" (Kemenag RI Tahun 2010), "Pesantren Ramah Lingkungan: Studi Kasus Rekonstruksi Pesantren Al-Falah Karangharjo Silo Kabupaten Jember Sebagai Pusat Konservasi Lingkungan (DIPA STAIN Jember 2012), "Feminis Santri:

Tokoh, Pemikiran dan Gerakan Feminis Berlatar Belakang Pesantren di Daerah Tapal Kuda 1990-2012 (DIPA Tahun 2013)" dan "Rasionalitas Hukum Islam" (Mandiri 2015) serta "Fiqh Anti-Radikalisme" (Mandiri 2016), "Merongrong Ortodoksi Keagamaan: Perlawanan Salafi-Wahabi terhadap Wacana "Fiqh Nusantara" di Jember" (2018), dan "Kesiapan Pelaku UMKM dalam Pembuatan Sertifikasi Halal Perspektif UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal di Kabupaten Jember, (2019).

Kini, guru besar IAIN Jember yang aktif mengisi seminar, workshop, pelatihan dan ceramah agama di Jakarta, Yogyakarta, Surabaya, Mataram, Ternate, Cirebon, Aceh, Kalimantan, Makasar, Palembang, Pekanbaru, Papua, Mataram, Pasuruan, Jember, Banyuwangi, Bondowoso, Situbondo, Lumajang, Malang, Madura, Semarang, Taiwan, Australia, Mesir, Belanda, Jerman, Amerika Serikat, Rusia, Saudi Arabia, dan lain-lain itu telah dikarunia empat orang putra dan satu orang putri, yaitu M. Syafiq Abdurraziq, Iklil Naufal Umar, Ibris Abdul Karim, Sarah Hida Abidah dan Ahmad Eidward Said, dari pernikahannya dengan Robiatul Adawiyah, S.H.I. Kritik dan saran bisa dialamatkan ke email penulis: mnharisudinstainjember @gmail.com atau mnharisudinuinjember @gmail.com. Telp atau WA: 081249995403.